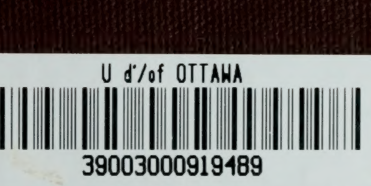

U d'/of OTTAWA
39003000919489

à Morton

en très sympathique hommage

Seillière

LES MYSTIQUES

DU

NÉO-ROMANTISME

DU MÊME AUTEUR

A LA LIBRAIRIE PLON-NOURRIT ET Cie

La Philosophie de l'impérialisme I. **Le Comte de Gobineau et l'aryanisme historique.** Un volume in-8°.. ... 8 fr.

II. **Apollôn ou Dionysos?** Étude critique sur Frédéric Nietzsche et l'utilitarisme impérialiste. Un volume in-8°..... 8 fr.

III. **L'Impérialisme démocratique.** Un vol. in-8°.. 8 fr.

IV. **Le Mal romantique.** Essai sur l'impérialisme irrationnel. Un volume in-8°.......... .... 8 fr.

(Couronné par l'Académie française, prix Marcelin Guérin.)

Littérature et Morale dans le parti socialiste allemand. Essais. Un volume in-18..................... 3 fr. 50

Études de psychologie romantique. **Une Tragédie d'amour au temps du romantisme.** *Henri et Charlotte Stieglitz.* Avec des documents inédits. Un volume in-16 avec portrait. Prix.. 3 fr. 50

Études sur Ferdinand Lassalle, fondateur du parti socialiste allemand. Un volume in-8°..................... 7 fr. 50

(Couronné par l'Académie française, prix Marcelin Guérin.)

CHEZ BLOUD ET Cie

Barbey d'Aurevilly. Un volume in-16............ 3 fr. 50

CHEZ ALCAN

Introduction à la philosophie de l'impérialisme. *Impérialisme, mysticisme, romantisme, socialisme.* Un volume in-16.. 2 fr. 50

CHEZ L. STAACKMANN, LEIPZIG

Peter Rosegger und die Steirische Volksseele. Traduit par J.-B. Semmig. Un vol. in-12............. 3 marks

CHEZ BARSDORF, BERLIN

Apollon oder Dionysos? Traduit par Th. Schmidt. Un vol. in-8°... 3 marks

Der demokratische Imperialismus. — *Rousseau, Proudhon, Karl Marx* Traduit par Th. Schmidt. Un volume in-8°. Prix.......................... .... 3 marks

Die Romantische Krankheit. Traduit par F. v. Oppeln-Bronikowski. Un volume in-8°.................. 3 marks

Nietzsches Waffenbruder Erwin Rohde. Traduit par M. L. Mueller Un vol. in-8°..................... 3 marks.

PARIS. TYP. PLON-NOURRIT ET Cie, 8, RUE GARANCIÈRE. — 15691.

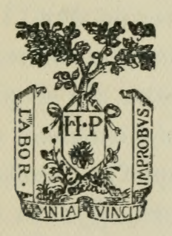
ERNEST SEILLIÈRE

LES MYSTIQUES

DU

NÉO-ROMANTISME

ÉVOLUTION CONTEMPORAINE DE L'APPÉTIT MYSTIQUE



PARIS
LIBRAIRIE PLON
PLON-NOURRIT ET Cie, IMPRIMEURS-ÉDITEURS
8, RUE GARANCIÈRE — 6e

1911

AVANT-PROPOS

LES CORRECTIONS NÉCESSAIRES AU MYSTICISME ROMANTIQUE

Dans un ouvrage théorique de longue haleine, *la Philosophie de l'Impérialisme* (1), nous avons essayé de démontrer les propositions suivantes :

La source principale des actions humaines est dans une tendance fondamentale de l'être à l'*expansion* vers le dehors. « Chaque chose, a écrit George Sand, veut avoir sa place et *remplir l'espace autant que sa puissance d'extension le comporte.* » Cette tendance, la théologie chrétienne l'a nommée parfois l'« Esprit de principauté », Hobbes, le « Désir du pouvoir », Nietzsche plus récemment, la « Volonté de puissance », et nous

(1) Quatre volumes chez Plon-Nourrit, Paris, 1903 à 1908. Voir aussi notre *Introduction à la philosophie de l'impérialisme* dans la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. Paris, Alcan, 1911.

avons proposé de la désigner par le substantif unique d'*Impérialisme*, qui évoque aujourd'hui tout un ensemble de représentations auxiliaires, susceptibles d'en faciliter la complète intelligence.

L' « expérience « *mystique*, ce phénomène encore insuffisamment expliqué de notre vie psychique, produit le plus souvent, à notre avis, dans l'esprit de l'homme, l'impression et bientôt la conviction d'une *alliance* avec la Divinité : conviction qui entraîne alors le mystique, — s'il n'est pas guidé par les conseils de la raison que nous définissons comme l'expérience accumulée de l'espèce (1),

(1) Nous estimons en effet que la grande erreur du *rationalisme* cartésien, celle qui l'a si facilement allié au romantisme élaboré par Jean-Jacques pour inspirer la deuxième équipe de l'Encyclopédie et créer le mysticisme révolutionnaire (Taine, disait l'esprit *classique*, mais nous le croyons déjà romantique, une innovation bien plutôt qu'une survivance), nous estimons donc que cette erreur fut de concevoir et de définir la raison comme une faculté préformée dans l'homme et parfaite au moins en puissance dès l'apparition de ce dernier dans le monde. La raison devenait par là une sorte de *bonté naturelle*, plus acceptable au bon sens que celle de Rousseau et pour laquelle les plus sages seuls réclamaient sérieusement un développement graduel par l'expérience, se rapprochant ainsi de la vérité. Depuis lors, un siècle et demi d'efforts méthodiques dans la voie de la connaissance nous engage à considérer la raison comme l'expérience (surtout l'expérience sociale) de l'espèce humaine accumulée à travers les générations par l'hérédité et la tradition (d'abord orale, puis [écrite, puis imprimée, c'est-à-dire accélérant sans cesse sa portée pratique et sa capacité de développement ra-

— à des élans d'*Impérialisme irrationnel* dont les conséquences pratiques ont été sans bornes dans l'évolution de l'humanité.

La forme la plus récente du mysticisme, émancipé des conceptions strictement chrétiennes et surtout de la discipline ecclésiastique, est le *Romantisme* moral, que, par analogie avec le mysticisme hébraïque de l'Ancienne Alliance et le mysticisme chrétien de la Nouvelle, on pourrait appeler le mysticisme de la Moderne Alliance (1), et qui a revêtu depuis cent cinquante ans des formes infiniment variées dont nous allons étudier quelques-unes.

Le mysticisme de la *race* qui n'a joué presque aucun rôle en France mais s'est affirmé hautement

pide). Par là, toute la perspective de la psychologie se trouve renversée pour ainsi dire et nous sommes le plus souvent amenés à condamner, au nom de la raison mieux comprise et mieux définie, les doctrines que préconisaient nos grands-pères parce qu'ils croyaient pouvoir les fonder sur les bases prétendues immuables d'une « raison », qui serait émanation directe de la divinité. Nous sommes rationnels parce que nous ne sommes plus nullement *rationalistes*.

(1) On définit souvent le romantisme par l'*individualisme*, mais tout être est individualiste (ou impérialiste pour employer le vocabulaire proposé par nous). Où commence donc l'individualisme excessif? Nous répondons qu'il commence au dédain mystique de l'expérience en général et, en particulier, de cette expérience principalement sociale de l'espèce humaine que l'on a baptisé la *raison*.

en pays germanique avec Leibniz, Klopstock, Herder, Hegel, Fichte, Richard Wagner, etc..., conduit ses adeptes à s'exprimer à peu près en ces termes : « L'homme de mon sang ou de mon groupe national est *allié de Dieu;* en conséquence, il est *bon par nature* et réclame à bon droit la puissance sur les groupes moins favorisés par le ciel. »

Le mysticisme *esthétique* ou religion de la beauté (celui que le mot de romantisme évoque le plus naturellement dans l'esprit des Français cultivés) affirme à peu près dans les mêmes termes que l'homme de génie, l'artiste ou le poète capables de créer le beau sont par droit de naissance les alliés de Dieu, doués par lui du privilège de *bonté naturelle,* ses prophètes et ses représentants de choix sur la terre. Notons, dès à présent, que la religion de la beauté peut être assez facilement ralliée à celle de la raison (conçue comme le fruit de l'expérience des âges) et par là devenir une source précieuse de progrès moral et social, si la beauté est assimilée à l'*ordre* sagace et à la proportion réfléchie. Mais le mysticisme romantique tend à définir la beauté comme l'expression de l'*instinct* et de la « nature » puisqu'il la considère comme un don direct et gratuit d'une divinité alliée. Par là

ce mysticisme, insuffisamment affiné, a trop souvent entravé jusqu'ici l'effort patient et mesuré de l'humanité vers un plus stable équilibre social.

Le mysticisme *passionnel* fait de l'impulsion sexuelle en notre âme la voix d'un Dieu qui commanderait à sa créature d'en suivre sans autre examen les capricieuses suggestions (à l'inverse du christianisme dont l'enseignement a rendu le plus souvent le *démon* responsable de semblables conseils). C'est donc la déification de l'amour-passion, et les éloquents sophistes qui en ont fait leur thème favori profitent volontiers de la très large signification du mot d'*amour* pour fondre le mysticisme passionnel avec la tendance moins égoïste, en apparence, que nous allons définir après lui.

Le mysticisme *social*, — d'où procède le *socialisme romantique* qui s'exprime dans certaines conceptions utopiques de la réforme sociale (communisme babouviste, collectivisme marxiste, anarchie fouriériste), — répète après Rousseau son prophète : « L'homme de la nature instinctif et dépourvu de culture, c'est-à-dire le sauvage sur toute l'étendue du globe, et en Europe l'homme du *peuple*, moins *gâté* par la *civilisation* que le bourgeois, est *allié de Dieu* par privilège, donc *bon*

par nature et doté de l'infaillibilité en ce qui concerne ses intérêts d'ordre général, en ce qui touche au gouvernement de la chose publique. » La prétendue bonté *naturelle* des incas ou des montagnards suisses qui eut le privilège d'attendrir les hommes du dix-huitième siècle était, en réalité, le fruit d'une longue culture morale, ici par la discipline des clans guerriers, là par l'action quinze fois séculaire d'un christianisme merveilleusement expérimenté dans la conduite des âmes.

C'est pourquoi cette dernière forme du mysticisme romantique, le mysticisme social, a souvent revêtu l'aspect d'un mysticisme tout *chrétien* par son vocabulaire et ses cadres extérieurs, mais rebelle à la discipline ecclésiastique qui eut précisément pour objet et pour résultat de contenir en de justes bornes les belles suggestions de mysticisme social dont l'Evangile demeure la source féconde. On le trouvera en France chez un Saint-Martin ou chez un Ballanche, chez George Sand surtout et chez Renan en dernier lieu. En Allemagne, ce fut la nuance spécifique de la génération romantique proprement dite des Novalis, Schleiermacher, Schelling, Schlegel, Rahel Varnhagen. Tolstoï vient d'en fournir un illustre exemple.

On remarquera que ces quatre formes du mysticisme romantique, — racial, esthétique, passionnel ou social, — répondant à l'orgueil de groupe, à l'orgueil individuel de la perfection physique ou intellectuelle, à l'appétit sexuel, enfin à l'appétit d'agrandissement ou de conquête, font appel à l'alliance divine dans toutes les voies principales de l'activité humaine. La seconde et la troisième formes plus nettement individuelles, la première et la quatrième s'appuyant sur des collaborations sociales s'associent plus facilement entre elles.

Cette tentative pour définir le romantisme de façon plus précise en est-elle la condamnation? Dans un très spirituel article récent (1), M. Emile Faguet, jugeant le livre révélateur de M. Louis Maigron sur *le Romantisme et les Mœurs* (2), dénonçait l'existence d'une véritable *Ligue contre le romantisme*, ligue qu'il s'amusait à désigner par une série de majuscules initiales, pour obéir à la mode qui nous est venue d'outre-Manche avec la restauration des sports athlétiques. L'éminent critique plaisantait donc sans fiel ces *Messieurs de la L. C. R.* Eh bien, nous estimons qu'il n'y a pas ou du moins qu'il ne devrait pas y avoir de mou-

(1) Dans la *Revue* du 1er octobre 1910.
(2) Paris, Champion, 1910.

vement *anti*romantique au sens propre de ce préfixe. Pour notre part nous admettons, avec M. Maigron, que le romantisme (comme tout mysticisme au surplus) s'est montré capable d'action tonique sur l'activité humaine et qu'il accéléra, dans certaines directions, la marche du progrès. En revanche, parce qu'il est resté trop souvent un mysticisme étroit, grossier, sommaire, presque fétichiste en son inspiration mal éclairée par l'expérience, il a exercé autour de lui de cruels ravages et risque de paralyser sur d'autres voies cette marche sacrée de l'humanité vers le mieux. A ceux qu'éclaira davantage un nouveau siècle d'expérience vécue, intensément vécue même, on ne saurait donc interdire de discuter et, s'il se peut, d'amender des préceptes de conduite qui n'ont été parfois que trop docilement obéis.

Que l'on fasse, en effet, aussi superficielle, aussi fugitive que l'on voudra l'influence de la littérature sur les faits, cette influence existe à n'en pas douter (1). « Etre gâté par les mauvaises lectures »,

(1) N'est-ce pas, par exemple, un phénomène à la fois conséquence du romantisme moral et actif agent de sa diffusion que la croissante *féminisation* de l'esprit public dont les symptômes sont assez évidents autour de nous dans les lettres et dans la presse pour que nous nous dispensions de les énumérer ici? La femme est en effet prédisposée aux acceptations romantiques

c'est là une notion que le bon sens populaire lui-même accepta de tout temps : il sera toujours bon de l'avoir présente à la mémoire pour assurer l'hygiène morale de notre foyer comme celle de la cité tout entière. On nous inquiète parfois sur la portée de nos objections en nous affirmant que toute littérature poétique est nécessairement corruptrice, qu'elle l'est d'ailleurs à un très faible degré et qu'il vaut mieux, à tout prendre, qu'elle le soit du moins « en beauté ». Mais nous estimons que notre littérature classique du dix-septième siècle ou que l'admirable littérature romanesque de l'Angleterre au dix-neuvième ne sont nullement dépravatrices en général. Certes, à pratiquer trop exclusivement la cuisine romantique, le palais se fait insensible aux saveurs moins violemment épicées : on en vient à définir la beauté par l'audace antisociale et à ne plus la reconnaître sans ce condiment. Est-ce un motif pour que des esprits autrement façonnés ne puissent la découvrir et l'encourager sous d'autres formes?

On nous donne encore comme des exceptions insignifiantes, comme des caricatures ou des paro-

parce que chez elle l'instinct tient, par rapport à la raison, une place plus importante que chez l'homme, avec les avantages et les inconvénients d'une telle proportion.

dies vivantes les victimes avouées ou démontrées du mysticisme romantique : on nous affirme que le romantisme est mort depuis longtemps pour céder la place au réalisme. Tout le récent livre de M. Maigron et les notations contemporaines que cet écrivain relève autour de nous (celles de M. Adolphe Brisson, par exemple) suffisent pour nous faire hésiter devant une opinion si hardiment optimiste. Arsène Houssaye, peu suspect d'hostilité contre le romantisme, à coup sûr, n'écrivait-il pas au lendemain de la *Gabrielle*, d'Augier : « Il n'est pas une femme à demi perdue qui, après avoir vu cette pièce, ne rentre chez elle en laissant à la porte l'adultère qu'elle encourageait la veille (1), sauf à le rappeler le lendemain, peut-être, mais *gagner un jour*, en pareil cas, c'est quelquefois *tout gagner!* » Nul ne niera que certaine littérature romantique d'hier ou d'aujourd'hui ne puisse au moins faire *perdre un jour* et, par là, *tout* perdre trop souvent dans une vie humaine.

Aux exemples contemporains de mysticisme racial, esthétique, social et chrétien-individuel que nous avons proposés dans nos ouvrages anté-

(1) Certaines pièces du théâtre contemporain, pourtant si profondément romantique de tendances, pourraient avoir encore un effet analogue; et, par exemple, le beau drame de M. H. Bataille qui est intitulé *le Scandale*.

rieurs (1), nous en ajouterons ici quelques autres dont l'actualité est plus évidente encore, puisque, d'une part, le pangermanisme demeure un des facteurs les plus décisifs de l'avenir européen et que, d'autre part, Nietzsche, Marx, et Tolstoï comptent parmi les maîtres les plus écoutés de ce siècle débutant.

(1) Nous avons étudié déjà comme représentants du mysticisme de la race Gobineau, Renan avant 1870 et M. H.-S. Chamberlain; du mysticisme esthétique, Nietzsche, Stendhal, les deux Stieglitz et Barbey d'Aurevilly; du mysticisme social, Rousseau, Fourier, Stirner, Proudhon, Lassalle et Marx; du mysticisme chrétien indépendant, l'écrivain styrien Pierre Rosegger, — sans parler de plus brefs essais sur d'autres penseurs contemporains.

PREMIÈRE PARTIE

LE MYSTICISME DE LA RACE
LES PLUS RÉCENTS THÉORICIENS DU PANGERMANISME

Chez nos voisins d'outre-Rhin, le socialisme démocratique (*Sozial-demokratie*), c'est-à-dire l'impérialisme de classe appuyé sur l'entraînant mysticisme romantique dont Karl Marx lui a fourni les formules, rencontre la concurrence d'un impérialisme de race, le pangermanisme, qui n'est guère moins muni de doctrines conquérantes et possède, lui aussi, ses prophètes enthousiastes ou ses subtils théologiens. Les dernières élections législatives au Reichstag, celles de 1907, qui furent pour le socialisme un échec matériel sensible et plus encore un échec moral de portée considérable, ont été célébrées au delà du Rhin comme des élections avant tout « nationales ». A la voix de l'empereur et de ses ministres, une partie du corps électoral était venue se rallier autour du drapeau de l'empire, et l'influence du pangermanisme théorique ne fut pas étrangère à ce résultat. Nous dirons les positions actuelles de cette doctrine conquérante et nous signalerons les nouveaux venus parmi ses apôtres, ceux qui se sont fait depuis peu connaître par quelque prédication retentissante au sein d'une église dont les fidèles se font chaque jour plus nombreux au delà du Rhin.

CHAPITRE PREMIER

LES COLLABORATEURS FRANÇAIS DU PANGERMANISME THÉORIQUE

I. — *Aryens et Celtes.*

On sait que le précurseur le plus original du pangermanisme théorique fut un Français, le comte de Gobineau. M. Romain Rolland, esquissant hier dans son beau roman de *Jean Christophe* la silhouette d'un littérateur et philosophe wagnérien, écrit de ce personnage : « Il va de soi que Wagner était pour lui le type du pur Aryen dont la race allemande est restée le refuge inviolable contre les influences corruptrices du sémitisme latin et spécialement français... Il ne reconnaissait qu'un seul grand homme en France, le comte de Gobineau (1). » Tel est, en effet, l'état d'âme des pangermanistes érudits, et ils savent traduire par des actes leur reconnaissance admirative à l'égard de notre compatriote. L'écrivain qui a le plus fait pour sa réputation posthume en Allemagne et en France, le docteur Ludwig Schemann, a raconté dans une intéressante

(1) Page 129 de la IV[e] partie.

brochure (1) la fondation d'un véritable sanctuaire qui a été récemment voué par ses soins aux mânes de Gobineau. Oui, le diplomate français, aussi bien que Gœthe, Schiller, Wagner ou Nietzsche, a désormais son musée, son « *archiv* » chez nos voisins, et ce musée possède même un caractère en quelque sorte officiel qui fait défaut à plus d'une institution analogue. La « Collection Gobineau » remplit en effet une salle entière dans la bibliothèque de l'Université de Strasbourg, ce corps savant ayant accepté d'acquérir pour un prix assez élevé les reliques de l'écrivain français. On trouve réunis en ce lieu ses manuscrits, les documents qui se rapportent à son œuvre et quelques pièces du mobilier oriental dont il aimait à s'entourer. Sur des gaines se dressent les œuvres plastiques de son âge mûr : statuettes et figures de marbre ou de plâtre, auxquelles les critiques d'art d'outre-Rhin témoignent déjà toute leur bienveillance. Et si Strasbourg a été choisi pour recevoir ce pieux dépôt, c'est, nous dit-on, parce que l'Alsace, ayant de tout temps servi de trait d'union entre les deux cultures allemande et française, hébergera dignement les reliques d'un homme auquel son œuvre géniale promet le même rôle conciliateur.

Sans insister davantage sur un sujet fréquemment traité depuis quelques années (2), nous dirons l'influence grandissante d'un autre artisan français du germanisme, qui, à en juger par son actuelle réputa-

(1) *Die Gobineau-Sammlung der Kais. Universitaets uns Landesbibliothek zu Strassburg*. Strassburg, Truebner, 1907.

(2) Sur Gobineau on peut consulter en français notre étude (Plon, 1903) et celle de M. Robert Dreyfus (Calmann-Lévy, 1905); en allemand les travaux de MM. Schemann, Kretzer, et Fritz Friedrich.

tion chez nos voisins, aura quelque jour, lui aussi, son *Verein* et son musée en terre allemande. Est-il, en effet, une voie plus sûre vers l'apothéose ou vers la canonisation que d'avoir appuyé dans son effort conquérant l'impérialisme de quelque groupe humain destiné à connaître, au moins pour un temps, le triomphe? Servir les passions des gens, même de façon involontaire et inconsciente, comme ce fut le cas de nos compatriotes en cette affaire, c'est encore le plus sûr moyen pour trouver le chemin de leurs cœurs !

Les idées de M. Georges Vacher de Lapouge ont été discutées jadis par M. Alfred Fouillée avec son autorité et son talent habituels. A cette époque, les deux ouvrages principaux de ce savant n'étaient pas publiés toutefois, mais les doctrines qui en font la base avaient été exposées déjà par l'auteur dans ses cours libres à la Faculté de Montpellier et résumées par lui dans quelques revues spéciales. Son livre sur *les Sélections sociales* parut en 1896 ; son étude sur *l'Aryen et son rôle social* est de 1899. L'un et l'autre sont devenus, pour ainsi dire, le *vade-mecum* des germanistes les plus qualifiés d'outre-Rhin. A la veille de sa mort tragique, le docteur L. Woltmann, dont nous parlerons plus loin, ne dédiait-il pas à notre compatriotes ses recherches sur l'influence du sang germanique dans le développement de la civilisation française, *Die Germanen in Frankreich* (1) ; tandis que M. J.-L. Reimer, dont nous dirons également les théories audacieuses, écrivait de lui : « Ses œuvres sont d'une importance scientifique fondamentale pour

(1) Iéna, Diederichs, 1907.

l'étude du rôle historique et social du germanisme. On trouve en effet sous sa plume l'affirmation la plus radicale de l'importance de la race germanique pour la culture européenne (1). »

Avant d'exposer les motifs qui justifient le succès de M. Lapouge au delà du Rhin, nous rendrons hommage à l'indépendance et à la parfaite sincérité de ses convictions. Il enseigne ce qu'il considère comme la vérité scientifique, sans arrière-pensée ni parti pris d'aucune sorte. Il n'a jamais glorifié dans ses écrits que l'Aryen ou l'Européen (*homo europaeus*), — concept évidemment beaucoup plus large que celui de « Germain », — et il a montré à l'occasion pour l'Allemagne moderne le même dédain que Gobineau. « Gardons-nous, écrit-il quelque part, de nous laisser éblouir par la puissance apparente mais éphémère de *petites nations* comme l'Allemagne et la France (2). » Seulement nos voisins ont vite oublié ses réserves pour lui emprunter certaines affirmations très favorables à leurs vues d'impérialisme mystique. Il y a plus de cinquante ans déjà, quelques philologues français, tels que Renan, protestaient contre l'adjectif « indo-germanique » sans cesse employé par la science allemande là où la science française écrivait « indo-européen ». C'est par un empiétement analogue que les lecteurs teutons de M. de Lapouge se sont empressés de prononcer « Germains », partout où lui-même avait écrit Aryens ou Européens : après quoi, ils ont identifié de leur mieux ces Germains, favoris de la nature, avec les sujets actuels de l'empereur Guillaume II. De tout

(1) *Grundzuege Deutscher Wiedergeburt*, 1906.
(2) *Les Sélections sociales*, p. 482.

cela, l'auteur des *Sélections sociales* ne saurait, en bonne justice, être rendu responsable : il mérite donc, parmi ses compatriotes, l'estime et la déférence de ceux-là mêmes que ses arguments n'ont pas convaincus.

Sur la fin de sa vie, Gobineau semblait considérer Darwin comme l'un de ses disciples (1). M. de Lapouge se réclame aujourd'hui du grand naturaliste anglais et des penseurs qui ont porté les doctrines darwiniennes dans la science sociale, tels que Mme Clémence Royer, Galton et Broca ; en outre, il appuie ses doctrines sur des observations zoologiques et anthropologiques toutes personnelles (2). Or, ses lectures et ses recherches l'ont amené à la même conclusion que les premiers ouvriers inconscients de la thèse germaniste au dix-huitième siècle, les Boulainvilliers ou les Mably. Il y a, dit-il à leur exemple, deux races d'hommes dans tous les pays de l'Europe : une race de conquérants et de maîtres par droit d'origine, les Aryens ou Européens (*homo europaeus*) ; une race de vaincus et d'esclaves par fatalité de naissance, les Celtes ou Alpins (*homo alpinus*) (3). Ces deux races se distinguent non seulement par leur aspect physique, sur lequel nous allons revenir, mais encore par leur caractère moral et leurs dispositions intellectuelles. En vertu d'un décret de nature, l'homme issu d'ancêtres aryens est

(1) Voyez l'*Avant-Propos* de la 2e édition de son *Essai sur l'inégalité des races humaines*.

(2) Ancien magistrat, M. de Lapouge est venu sur le tard aux sciences naturelles qui l'ont amené à l'anthropologie sociale ou anthroposociologie.

(3) Une troisième race, la *méditerranéenne* ne joue qu'un faible rôle dans les considérations des anthropologues germanisants et le sort du monde civilisé leur paraît se débattre entre les deux premières.

prédestiné à commander partout où il se trouve ; une fatalité inéluctable de son tempérament réserve aux besognes viles et aux situations subalternes l'Alpin descendu de ses montagnes tutélaires, le « marchand de marrons du coin », dit parfois de lui M. de Lapouge avec un insondable dédain.

Voici tout d'abord dans ses grandes lignes le portrait moral de l'Aryen d'après son fervent admirateur. L'*homo europaeus* ne reconnaît pas de limites à son ambition conquérante ; toute terre serait sienne, à l'en croire, et ses pères ont à bon droit porté le nom de *raptores orbis*. Pour lui, vouloir, c'est exécuter sur-le-champ, et il met au service de sa volonté impérieuse une intelligence qui s'élève facilement jusqu'au génie. Logique quand il convient, il ne se paye pourtant jamais de mots ou de raisonnements creux ; en religion, il est indépendant et prédisposé au protestantisme ; enfin, le progrès est son besoin le plus intense et toutes ces dispositions d'esprit ont préparé sa race pour les destinées souveraines qui sont devenues son partage (1).

Au contraire, le Celte ou l'*homo alpinus*, rarement nul, atteint rarement à l'originalité du talent. Prudent et méfiant, mais facile à piper par des mots, il est l'homme de la tradition et de ce qu'il appelle le « bon sens ». En religion, il est volontiers catholique. Il voit fort clairement et sait défendre avec âpreté les intérêts de sa famille, mais néglige facilement ceux de sa patrie, dont les horizons s'étendent trop loin pour la portée de sa vue. Il accumule les idées plutôt qu'il n'en fabrique : laborieux, il n'a pas de travail intense

(1) *Les Sélections sociales*, p. 13-14.

et rapide, il est économe parce qu'il ne sait ni risquer ses gains à propos, ni réparer ses pertes sans délai (1). Tandis qu'on voit l'Aryen doué de cette solidarité agressive que montrent les bons chiens de meute au ferme du sanglier, « chacun poussant l'autre pour charger le premier et comptant sur ses compagnons pour l'aider s'il trouve trop de résistance », l'Alpin ne connaît pour sa part que la solidarité du troupeau de moutons, où chacun cherche à se cacher derrière le voisin.

Emporté par l'animosité qui se trahit déjà dans ces lignes passionnées, M. de Lapouge va jusqu'à supposer que, vers l'âge de pierre, les Alpins vivaient dans les montagnes et dans les forêts de nos régions à l'état presque simiens et qu'ils furent tirés de leurs repaires par les Aryens pour être utilisés à titre de bêtes de somme. Les Aryens, dit-il, réalisèrent ainsi le problème de la domestication du singe et, pour résoudre à leur profit les questions sociales déjà posées dans ces temps lointains, ils bénéficièrent d'un élément qui nous manque, « un homme encore à l'état animal » ! Depuis ces humbles débuts dans l'histoire, l'Alpin est demeuré « le parfait esclave, le serf idéal, le sujet modèle, et, dans une République comme la nôtre, le sujet le mieux vu, puisqu'il tolère tous les abus de la force (2) ». Bien mieux, ces esclaves nés sont toujours à la recherche de maîtres aussitôt qu'ils ont perdu les leurs, « instinct commun seulement dans la nature à l'Alpin brachycéphale et au chien » ! C'est sur ce ton d'animosité que le panégyriste des Aryens parle le plus souvent de

(1) *Les Sélections sociales*, p. 17-18, et *l'Aryen*, p. 398.
(2) *L'Aryen*, p. 233.

leurs cohabitants sur le sol européen, de ces êtres « noirauds, courtauds, lourdauds » que leur médiocrité même protège, et il a été jusqu'à écrire dans un élan de mépris indicible pour tout ce qui porte le caractère anthropologique du crâne large, marque distinctive à ses yeux de la race alpine : « L'empire d'Orient finit plus mal encore (que l'empire romain d'Occident). Ses vainqueurs furent des brachycéphales, les Turcs. *On ne cite point d'autre exemple d'une pareille chute* (1). »

Nous venons de parler des crânes larges : M. de Lapouge et ses partisans ont été fort attaqués pour l'importance excessive qu'ils accordent à la craniométrie dans leurs appréciations ou prévisions sociales. Nous ne renouvellerons pas en ce lieu une discussion qui nous semble assez stérile désormais : on a tout dit en effet sur les embarras causés par leur marotte aux fervents de la mensuration des têtes et c'est là une source de comique qui se montre depuis longtemps épuisée. Aussi bien l'originalité réelle de M. de Lapouge et la raison de son influence sur la sociologie contemporaine n'est-elle nullement dans les observations plus ou moins convaincantes qu'il apporte à l'appui d'une notion déjà ancienne dans la philosophie de l'histoire ; celle de deux races qui se partageraient le sol européen, l'une dominatrice par droit divin, l'autre esclave par destination providentielle, en un mot dans son adhésion à l'impérialisme de race pour le passé. Cette originalité réside surtout, à nos yeux, dans sa conception des causes qui expliquent le déclin de la plus noble des deux races ainsi que les progrès

(1) *Les Sélections sociales*, p. 74.

de la plus basse, et dans les procédés qu'il préconise pour restaurer rapidement l'hégémonie aryenne, si longtemps favorable au progrès matériel et moral de l'humanité.

Car cette hégémonie serait sérieusement menacée, s'il fallait l'en croire, et c'est même un spectacle assez inattendu qu'il nous donne lorsqu'il nous présente l'Alpin, cet exemplaire inférieur de l'espèce humaine, comme ayant chassé partout devant lui, au cours de l'âge moderne, l'Aryen si évidemment prédestiné par la nature à l'empire du monde. Fait certain cependant, phénomène scientifiquement établi, puisqu'on nous montre la proportion des crânes larges augmentant sans cesse en Europe depuis l'origine des temps historiques. Comment expliquer cette énigme? Gobineau l'expliquait, si l'on s'en souvient, par le *mélange*, par les alliances imprudemment contractées de tous temps entre maîtres et esclaves, et il jugeait pour toujours irrémédiable l'antique erreur sexuelle de la race dominatrice. M. de Lapouge, tout à fait original en ce point, résout le problème par la *sélection naturelle* s'exerçant dans le cadre *social* et il en rapporte le remède avec la *sélection sociale artificielle* qu'il propose de mettre désormais en œuvre, nous allons dire bientôt par quels moyens. Grâce à lui, comme on peut dès à présent s'en rendre compte, l'*aryanisme* (en même temps que le *germanisme*, son succédané), cette doctrine que Gobineau avait faite nécessairement pessimiste et qu'il avait tournée pour toujours vers le passé en vêtements de deuil, avec des lamentations plus ou moins éloquentes, cette doctrine put désormais s'appuyer sur des arguments scientifiques pour regarder vers l'avenir avec un sourire de radieux

espoir ! Ce sont là des services qui ne s'oublient pas (1). Les adeptes intéressés de cette religion conquérante ne sauraient témoigner assez de reconnaissance à l'homme qui en a de la sorte raffermi l'attitude présente et éclairé les perspectives d'avenir.

II. — *Les « sélections sociales »*.

Rappelons en quelques mots l'ingénieuse doctrine de la sélection sociale *naturelle*. Les anthropologues de l'école aryaniste voient dans toutes les institutions sociales de l'Europe chrétienne des ennemies implacables de l'Aryen au crâne allongé, des pieuvres monstrueuses qui ont aspiré lentement son sang généreux, éclairci les rangs de ses phalanges et l'ont éliminé insensiblement des régions où il dominait jadis. Ainsi, avant toutes les autres, la sélection militaire a supprimé dès la jeunesse les hommes d'initiative et de courage, parce qu'ils s'exposaient davantage aux coups de l'ennemi. Puis la sélection politique, c'est-à-dire la tyrannie des partis vainqueurs ou les basses suggestions de l'envie, fait trop souvent disparaître les meilleurs citoyens, ceux-là mêmes que leurs vertus proposaient d'abord aux regards et par suite aux représailles. La sélection religieuse a jeté au cloître les âmes les plus nobles qu'elle priva de postérité par le néfaste précepte du célibat ecclésias-

(1) Peut-être même les suggestions de M. de Lapouge ont-elles rendu Gobineau tout à fait agréable à nos vos voisins par le correctif de l'idée sélectionniste. Car la fondation de la *Gobineau-Vereinigung* a coïncidé avec la première exposition des vues de ce savant dans ses cours publics et dans les revues spéciales.

tique. Enfin la sélection économique, qui donne la richesse aux plus doués, use bientôt leur descendance par le luxe et par l'inaction délétère. En résumé, si nous en croyons ces sélectionnistes imperturbables, tous les prétendus progrès réalisés autour de nous depuis deux mille ans ont tourné contre l'Aryen germain, l'éliminant par l'effet de sa valeur même et laissant dès lors le champ libre à l'expansion des Alpins médiocres et rampants. Ceux-ci ne doivent donc nullement leur triomphe aux qualités de leur constitution native, mais à un concours de circonstances indépendantes de leur volonté, à une action toute *mécanique* de substitution et de remplacement, comme le répètent leurs détracteurs avec insistance.

Tout cela est aussi convaincant que peuvent l'être des déductions purement statistiques dont la base est fort étroite et l'interprétation fort discutable. M. de Lapouge s'est pourtant appuyé sur ces médiocres arguments pour prédire à brève échéance (et sauf intervention énergique) la disparition totale de la race aryenne, hier encore prépondérante et dominante en Europe. Là où Gobineau demandait de longs siècles pour justifier la décadence d'une civilisation d'origine aryenne par l'effet délétère du *mélange* et de la mésalliance, quelques générations suffisent à son continuateur pour rendre compte de la même déchéance au moyen de la *sélection*. M. Ammon, le savant anthropologue de Carlsruhe, a montré en effet, par des calculs très précis, combien rapidement un groupe humain, *égal* en nombre à un autre groupe au début d'une période historique donnée, peut se substituer à ce dernier si une cause quelconque — natalité plus forte ou mortalité plus faible — lui assure de façon

continue une légère supériorité d'accroissement. Soit par exemple quatre enfants par ménage en moyenne d'une part et trois seulement d'autre part ; ou encore trois victimes de la guerre d'un côté contre quatre de l'autre : au bout de trois cents ans seulement le groupe favorisé représentera déjà 93 pour 100 de l'ensemble humain considéré (1).

Ainsi, un Robert Walpole qui parcourrait aujourd'hui, comme il y a cent cinquante ans, les campagnes de France en observateur avisé, reverrait souvent les mêmes bâtiments agricoles qu'au dix-huitième siècle : il retrouverait parfois les mêmes costumes, entendrait les mêmes locutions. Et pourtant ce serait un *autre peuple* qui s'agiterait sous ses yeux, une race radicalement différente de l'ancienne par sa structure physique comme par ses aptitudes morales. On croirait, n'est-il pas vrai, lire un conte d'Hoffmann lorsqu'on entend affirmer péremptoirement cette rapide substitution d'un peuple à un autre dont il conserve le nom, le patrimoine et même, pendant quelque temps, la réputation au dehors, lorsqu'on se représente cette conquête sournoise sous le manteau protecteur des mœurs et des lois. Ainsi vit-on jadis, à la faveur de la confusion révolutionnaire, des serviteurs entrer dans la peau de leur maître, des hommes s'incarner dans un personnage féminin (2) et tenir durant de longues années le rôle ou exploiter l'an-

(1) *Die natuerliche Auslese beim Menschen* (Iéna, 1893, p. 3). Voir aussi le livre du même auteur qui s'intitule en allemand *Die Gesellschaftsordnung*, et qui a été traduit en français sous ce titre : *l'Ordre social* (Paris, Fontemoing, 1900).

(2) Voyez la très curieuse étude de M. G. Lenôtre sur la prétendue demoiselle Savalette de Lange (*Vieilles maisons, vieux papiers*, vol. I).

cienne situation sociale de gens disparus sans retour. Une telle conviction prépare les esprits qui en sont pénétrés à l'acceptation du miracle.

C'est en effet un miracle en sens inverse, un prodige de restauration et de rajeunissement éclatant que M. de Lapouge vient demander à la *sélection* trop longtemps coupable de perversion et de désordre. A l'égard de l'Aryen, ce favori du ciel, un instant victime de ses propres perfections, les péchés de la sélection sociale *naturelle* pourront être rachetés par les mérites de la sélection sociale *artificielle*, de la sélection *systématique*, mérites que notre savant compatriote s'est employé à préconiser de son mieux. Nous le voyons dans un état d'esprit assez convenable au darwinien convaincu qu'il est de longue date : celui d'un éleveur expérimenté du bétail qui prétendrait appliquer dorénavant à l'espèce humaine les méthodes d'amélioration dont un long succès lui a démontré l'excellence. On sait que les études anatomiques préliminaires d'où sortit jadis ce livre illustre, *l'Origine des espèces*, furent grandement facilitées à l'auteur par les recherches expérimentales des éleveurs anglais, par le soin avec lequel on établit outre-Manche la généalogie des reproducteurs de bonne race. Darwin dut ainsi plus d'une découverte à la collaboration anonyme de ses concitoyens, si habiles à modifier dans un sens utilitaire les produits animaux de leurs fermes modèles : il vint tirer en quelque sorte les conclusions philosophiques de leurs très pratiques efforts d'agronomes. Après lui, des continuateurs plus audacieux portèrent sans hésiter dans leurs considérations sur la race humaine cette morale d'étable ou de basse-cour à laquelle nous devons les beaux animaux du York-

shire ou du Durham, et M. de Lapouge constate avec complaisance qu'au temps de l'esclavage sud-américain certains trafiquants de chair noire avaient organisé de véritables haras humains « d'où est sortie la superbe race nègre créole ».

Il rêve d'appliquer des procédés de ce genre à l'humanité dans son ensemble. Il estime qu'en principe toute race humaine peut être amenée par la sélection à tel degré de perfection que l'on désire. « D'un groupe d'Australiens de race pure ou de Boschimans ou d'Esquimaux, il est, en soi, possible de faire sortir une humanité parfaite tout comme d'un groupe de purs Aryens blonds (1). » L'avantage présent de ces derniers au point de vue du résultat à obtenir ne consiste que « dans une avance naturelle d'un certain nombre de générations ». Mais il est sage de profiter d'une pareille avance dès qu'elle existe et puisque les Aryens, leurs sous-races et leurs métis paraissent fournir actuellement par privilège les esprits de constitution supérieure, le type intellectuel à se proposer comme terme de la sélection sociale artificielle entreprise devra se confondre, autant que possible, avec le type aryen blond. Suggestion qui n'a pas été perdue pour les lecteurs d'outre-Rhin, comme nous allons le voir.

La sélection humaine artificielle et *systématique* exige un double effort : elle doit se faire tout à la fois *négative* et *positive* : négative, en tant qu'elle s'efforcera d'écarter de son champ d'action les éléments défavorables à la réalisation de l'espèce rêvée ; positive, lorsqu'elle s'emploiera d'autre part à favoriser la reproduction des individus dont la postérité paraît

(1) *Les Sélections sociales*, p. 476.

devoir tendre vers le type souhaité. Dans l'exercice de la sélection négative, M. de Lapouge se montre véritablement impitoyable. Sparte étant à ses yeux la cité « où l'Aryen a reçu son plein développement dans le passé », il approuve sans réserve les vues de Lycurgue non seulement sur la morale matrimoniale et sur les méthodes d'éducation, mais encore sur les dangers de la pitié ou de la charité mal entendue, c'est-à-dire sur la nécessité de supprimer les faibles. Il appliquerait, par exemple, la peine capitale à tous les dégénérés criminels, êtres gangrenés dont la présence dans les prisons ou dans les bagnes est un embarras inutile à la société. La question des récidivistes ne comporte, à son avis, « qu'une solution sûre, économique, énergiquement *sélective*, la mort (1) ». En outre, et parce que tous les dégénérés ne deviennent pas des criminels dont les méfaits offrent un prétexte pour exercer à leur égard une énergique sélection négative par le couteau de la guillotine, M. de Lapouge donne quelques détails sur les mesures physiologiques qui pourraient être décrétées par la loi en vue de supprimer sans souffrance tout espoir de postérité chez les citoyens scientifiquement convaincus d'être les dépositaires d'une hérédité dangereuse ou seulement médiocre (2). Nous n'insisterons pas sur ce sujet délicat et nous noterons seulement

(1) *Les Sélections sociales*, p. 324.
(2) *L'Aryen*, p. 505. On assure que l'Amérique anglo-saxonne est entrée dans cette voie et M. de Lapouge fournit d'intéressants détails sur quelques lois sélectives dès à présent appliquées dans les États de Connecticut, Pensylvanie, Maryland, Texas, Ohio. (*L'Aryen*, p. 504 et suiv.) « Le conseil de revision matrimonial fonctionne dans sept Etats de l'Union », écrit triomphalement M. Muffang (préface à la trad. franç. de *l'Ordre social* de M. Ammon).

les procédés que M. de Lapouge recommande parfois afin d'assurer par la douceur l'élimination « en quelque sorte amiable » des déchets sociaux. Il propose de leur faciliter l'alcoolisme, la vie oisive et la débauche : « Je crois volontiers, écrit-il, par une pittoresque comparaison, que s'il y avait en France une ville où l'alcool fût servi gratis, les alcooliques ne manqueraient pas de s'y concentrer comme les limaces d'un jardin sous la feuille de chou beurrée, piège succulent et fatal (1). »

Quant à la sélection *positive*, nous nous ferons une idée de ses méthodes en nous transportant une fois de plus par la pensée dans ces fermes modèles où grandissent les futurs vainqueurs des concours agricoles. L'Etat de l'avenir établira un *manbook* ou livre généalogique officiel de l'humanité de pur sang, comme l'Angleterre rurale possède dès aujourd'hui un *stud-book*, un *herdbook* pour l'écurie, l'étable ou le chenil (2). M. de Lapouge professe dès à présent un véritable culte pour l' « eugénique », c'est-à-dire pour l'homme capable d'avoir des enfants excellents. A ce privilégié s'impose, en effet, la plus noble tâche, et l'accomplissement de son « devoir envers l'espèce » ne doit comporter aucune faiblesse, aucun sacrifice aux préjugés matrimoniaux de la société ni à l'esprit étroit des lois actuelles. S'il est bien résolu à donner naissance au plus grand nombre d'enfants possible, un eugénique peut arriver, en dépit des obstacles dressés sur son chemin par l'opinion et les codes, à laisser derrière lui « une postérité incroyable » ! *Mille e tre*, chante, dans

(1) *Les Sélections sociales*, p. 486.
(2) *Ibid.*, p. 475.

l'opéra de Mozart, le serviteur de Don Juan, ce héros qui sera canonisé comme un précurseur par la religion sélectionniste de l'avenir. Mais en attendant qu'une commission médicale officielle dispense, en pleine connaissance de cause, un diplôme si avantageux, ne verra-t-on pas des candidats indignes se décerner *motu proprio* un brevet plein de promesses et se donner toute liberté des lois sans bénéfice bien appréciable pour l'espèce?

Quoi qu'il en soit, on nous promet beaucoup de la sélection systématique. Par elle, « au bout d'un siècle ou deux, on coudoierait les hommes de génie dans la rue et les équivalents de nos plus illustres savants seraient employés aux travaux de terrassement (1). » On pourrait fabriquer à volonté une humanité de musiciens, de gymnastes, de naturalistes. « Le triomphe de la politique serait enfin de fabriquer, par la sélection, une société d'optimistes qui seraient toujours contents de tout (2). » Ici, l'auteur semble bien s'ironiser lui-même et s'amuser de son propre roman. Est-il plus sérieux quand il demande à sa panacée le triomphe des idées socialistes? Quelle est, en effet, remarque-t-il, l'objection présentée par le bon sens aux rêveries des réformateurs sociaux de notre temps? C'est qu'ils ignorent la nature humaine, c'est qu'ils font trop bon marché de notre égoïsme essentiel et de notre originelle volonté de puissance. Eh bien! cette humanité prête à tous les renoncements que suppose le socialisme romantique, la sélection peut la réaliser sans grand délai, car l'altruisme régnera sans rival au sein

(1) *Les Sélections sociales*, p. 111.
(2) *Ibid.*, p. 473.

de la race future si vous en avez choisi les pères sur le modèle de saint Vincent de Paul. « Le socialisme sera sélectionniste ou il ne sera pas. » Telle est la formule lapidaire qui résume à la fois les exigences de M. de Lapouge et ses vastes espoirs. Le triomphe du collectivisme n'est possible qu'avec des hommes *faits autrement que nous*. Soit, mais ces hommes-là, la sélection peut les faire.

CHAPITRE II

LE GERMANISME RÉTROSPECTIF EN ALLEMAGNE

I. — *Le germanisme wagnérien.*

Les propositions de M. de Lapouge sont vraiment un peu trop brutales pour être acceptées telles qu'il les a formulées soit par la secte pangermaniste, soit par le parti socialiste. Il marche trop en avant de son temps pour être suivi, dès à présent, par un nombreux cortège. Mais, en Allemagne, un homme de grand talent a transposé ses avis sur un mode plus insinuant, lui empruntant d'une part son optimisme entraînant, remplaçant d'autre part les procédés purement physiologiques ou médicaux de sa sélection systématique par des méthodes d'un caractère plutôt intellectuel et moral. « La question de la race, a écrit M. Houston Stewart Chamberlain (1), est plus complexe que ne l'a supposé l'école gobinienne et je crois que sa solution psychologique (*ideelle*) est plus désirable que les mesures radicales dont un impossible empirisme a conçu le rêve. » Tel fut, en effet, le sens de son effort. Nous avons longuement étudié jadis son œuvre capi-

(1) *Politisch-Antropologische Revue,* t. IV, vol. I, p. 71.

tale (1), *les Assises du dix-neuvième siècle.* Nous avons dit son noble mysticisme esthétique, son intermittente largeur de vues, sa conception hospitalière d'une race *slavo-celto-germanique* qui aurait reçu du ciel, par privilège exclusif, la mission de civiliser le globe. Nous avons fait remarquer qu'il résumait le plus souvent cet interminable adjectif composé par le seul mot de *germanique.* L'un de ses contradicteurs lui demandait peu après s'il l'eût volontiers remplacé de même par *slave* ou par *celte* tout court (2). C'est peu probable, et ses lecteurs allemands n'ont, en tout cas, retenu de ses leçons que des arguments susceptibles d'appuyer leur impérialisme de race. Ils ont exploité ses suggestions ingénieuses non pas au profit d'un Aryen ou Européen « slavo-celto-germain » qui formerait par hypothèse l'élite agissante et pensante au sein de l'espèce humaine, mais au profit du Germain de l'ère chrétienne et surtout des actuels citoyens de l'empire allemand.

Il suffit, pour s'en convaincre, de parcourir les écrits de ses innombrables commentateurs ou continuateurs de toute provenance (3), et, par exemple, l'opuscule si caractéristique de M. Georg Fuchs, *Der Kaiser, die Kultur und die Kunst* (4), qui est une subtile application des idées de M. H. S. Chamberlain à la politique alle-

(1) Dans la *Revue des Deux Mondes* des 1er et 15 décembre 1903 et du 1er janvier 1904.

(2) Voir *Beilage zur Allgemeinen Zeitung* (de Munich), 1907, nos 64, 86 et 88.

(3) Citons entre autres : *Volkstum und Weltmacht*, par A. Wirth (Munchen, 1904), *Das Germanentum und sein Verfall*, par Engelmann (Stuttgart, 1905), et les plus récentes éditions de *Reines Deutschtum*, par F. Lange, etc.

(4) Munchen, 1904. Etudié par nous dans le *Journal des Débats* du 17 août 1904.

mande contemporaine : application qu'on croirait parfois sortie de sa plume tant elle reproduit fidèlement l'allure de sa pensée et jusqu'à la couleur de son style. L'empereur Guillaume II apparaît, dans ces pages, comme le Messie de la religion germaniste nouvelle. Ce souverain, à l'esprit si ouvert, n'a-t-il pas marqué pendant quelque temps une sympathie visible et même palpable, dit-on (1), au penseur, anglais d'origine mais allemand de culture et de cœur (2), qui avait si parfaitement traduit à son gré les aspirations élevées de l'impérialisme teutonique. Depuis que nous avons eu occasion d'examiner sa doctrine, M. Chamberlain n'a pas beaucoup ajouté de sa propre main au monument de philosophie historique dont il avait tracé le plan dans ses retentissantes *Assises du dix-neuvième siècle*. Un gros volume sur Kant et ses précurseurs où la question des races n'est abordée nulle part, où le mysticisme esthétique de l'âge romantique trouve seul son expression sans réserve, n'a pas eu chez nos voisins le même retentissement que son aîné. Mais celui-là, du moins, continue d'agir sur les esprits et de susciter autour de lui les polémiques et les apologies. Il a sa place marquée dans l'histoire de la pensée européenne à l'aurore du vingtième siècle.

(1) Cette sympathie s'est marquée par ses discours publics et par un don anonyme de 10 000 marks qu'il a consacrés à la diffusion gratuite du livre de M. Chamberlain dans les bibliothèques publiques de l'Empire.

(2) Si nous avons qualifié de « wagnérien » dans le titre de ce paragraphe le germanisme de M. Chamberlain, c'est que celui-ci s'est longtemps absorbé dans l'étude de Richard Wagner dont il fut le biographe le plus goûté jusqu'ici et dont il a récemment épousé la dernière fille. Nous avons mis en relief dans l'étude que nous lui avons consacrée les liens qui rattachent sa doctrine à la philosophie wagnérienne de l'art et de l'histoire.

II. — *Du mysticisme démocratique au mysticisme racial.*

A côté de M. H. S. Chamberlain, cet astre de première grandeur, une étoile de dimension plus modeste a brillé quelque temps au firmament du pangermanisme théorique. Elle y jeta d'abord un assez vif éclat, fixa le regard des observateurs captivés, puis se détacha soudain de l'empyrée pour aller s'éteindre prématurément dans les flots (1). Cette étoile est celle du docteur Ludwig Woltmann, dont nous dirons, en quelques mots, la courte et pourtant féconde carrière. Né à Solingen en 1871, il conquit tout à la fois le grade de docteur en médecine, pour s'assurer le pain quotidien, et celui de docteur en philosophie pour satisfaire ses goûts dominants. D'abord séduit par le mysticisme social de Marx, si adroitement dissimulé sous une apparence scientifique ou même algébrique au besoin, il fit adhésion au *credo* du parti démocrate-socialiste et se livra quelque temps à la propagande en faveur de ce parti. Toutefois son esprit, mûri dans l'atmosphère darwinienne des laboratoires et des cliniques contemporaines, ne resta pas longtemps prisonnier de cet imprudent optimisme psychologique, héritage de Rousseau et de Fourier, qui inspire le *Manifeste communiste*, et plus encore, en dépit des apparences, le *Capital* de Marx (2). Ses écrits de ce temps révèlent ses scrupules et ses sincères examens

(1) Le docteur Woltmann a péri noyé dans la Méditerranée, au début de l'année 1907, à l'âge de trente-cinq ans.
(2) Voir plus loin notre étude sur Karl Marx.

de conscience. En compagnie de M. Edouard Bernstein, il inaugura ce curieux mouvement néo-kantien qui aboutit, vers 1899, à une tentative de revision du programme socialiste, dont quelques hommes d'expérience et de bonne foi entendaient appuyer désormais les revendications sur des prémisses plus rationnelles et moins mystiques que par le passé. Woltmann exposa courageusement ses idées de réforme au congrès ouvrier de Hanovre, où il avait été délégué par sa circonscription électorale. Puis, l'effort revisionniste ayant été sans délai frappé d'anathème par les doctrinaires de l'orthodoxie marxiste, il se retira du parti (1).

Mais il était tout jeune encore, impatient de mettre au service d'une autre entreprise conquérante sa puissance de travail et de synthèse, mystique par tempérament d'ailleurs, si nous en croyons les confidences de ses amis au sujet de son caractère (2). Sa première mésaventure intellectuelle ne devait donc pas le garder contre des illusions nouvelles, et il n'échappa au mysticisme démocratique, à la foi dans la « bonté naturelle » du prolétariat allié de Dieu, que pour glisser aussitôt vers le mysticisme de la race, vers l'enthousiasme pour la mission providentielle du Germain aux cheveux blonds. L'individualisme romantique, rajeuni par la prédication de Nietzsche, semble l'avoir un moment séduit vers cette époque, mais le prophète du surhomme le conduisit vers les

(1) Sur cette période de son évolution intellectuelle voir ses ouvrages intitulés : *System des moralischen Bewusstseins* (1898), *Die Darwinische Theorie und der Socialismus* (1898), *Der Historische Materialismus* (1900).

(2) Dans le numéro d'avril 1907 de la *Politisch-Anthropologische Revue*, tout entier consacré à la mémoire de Woltmann.

inspirateurs savants de sa dernière période intellectuelle, vers Broca, Virchow et Gobineau, et Woltmann poussa plus loin que son maître ses voyages de reconnaissance dans une direction mal explorée jusqu'à lui. Il étudia les précurseurs et les artisans contemporains de la sociologie impérialiste : Herder, Fallmerayer, Klemm, Gumplowicz, Wilser, Ratzel, Ratzenhofer, Ammon, Lapouge, Muffang, etc. Bientôt persuadé et conquis par ces ingénieux novateurs, il se donna tout entier à la propagande de ces convictions transformées.

A cet effet il fonda, en 1902, la *Revue d'anthropologie politique* qui répondait à l'un des besoins intellectuels de l'époque, puisqu'elle rencontra dès les débuts un favorable accueil et qu'elle continue d'accumuler depuis neuf ans dans ses colonnes une incroyable profusion d'idées et de faits, le plus souvent discutables, mais toujours suggestifs et intéressants. Le mysticisme de la race, le germanisme théorique, s'est exprimé jadis pour la deuxième génération romantique dans la *Zeitung fuer Einsiedler*, pour la troisième dans les *Grenzboten*, pour la quatrième dans les *Bayreuther Blaetter*. La revue de Woltmann remplit le même office auprès de la cinquième génération romantique qui nous entoure et qui s'efforce d'adapter à l'état présent de la science un effort d'expansion ou d'assimilation conquérante qui est aussi vieux que la vie. Ajoutons que le fondateur de la *Politisch-anthropologische Revue* a payé sans cesse de sa personne à la tête de ses collaborateurs et donné dans son recueil un nombre considérable d'essais de toute nature dont aucun n'est dépourvu de valeur.

Le succès de cette entreprise assurant désormais

son existence matérielle, Woltmann renonça définitivement à l'exercice de la médecine et mit la dernière main à l'œuvre théorique qui résume l'effort intellectuel de sa studieuse jeunesse. Sa *Politische Anthropologie* (1) est un clair, exact et complet exposé des conséquences du darwinisme appliqué aux questions sociales : nulle part on n'y constate cependant une grande originalité de vues, pas même dans les deux derniers chapitres qui affirment nettement ses convictions germanistes de fraîche date. Originales ou non, ces conclusions parurent excessives aux juges d'un concours savant institué par Frédéric Krupp et dont Woltmann avait espéré recevoir le prix. Son travail ne fut classé que le troisième, bien que les écrits préférés au sien ne le valussent pas, sans doute ; mais tel est le résultat presque inévitable d'un concours public où l'œuvre sincère succombe le plus souvent devant les productions moyennes et banales. Woltmann eut la naïveté de s'étonner devant cet échec ; il eut même la faiblesse de s'en fâcher. A peine à l'abri du besoin vers cette époque, il refusa publiquement la récompense pécuniaire qui était attribuée au troisième prix du concours Krupp, et ce geste avait de la dignité. Mais en outre le candidat malheureux se répandit en récriminations passionnées dans les colonnes de la presse et surtout dans les pages de sa propre revue et son désappointement peu philosophique orienta son activité intellectuelle pour le peu de temps qui lui restait à vivre. Il se mit aussitôt à l'œuvre, en effet, pour forcer l'adhésion de ses adversaires et pour établir par les méthodes de l'anthropologie scientifique que

(1) Eisenach et Leipzig, 1903.

la race germanique blonde a possédé, dans l'Europe moderne, le monopole du génie créateur.

III. — *Le germanisme et le génie.*

Inspiration regrettable, à notre avis, car elle le conduisit à gaspiller presque en pure perte des années de travail dont l'effort aurait pu devenir plus fécond (1). Tout ce qui était nécessaire à dire sur ce sujet l'avait été par M. H. S. Chamberlain, si tant est que ce philosophe de l'histoire n'eût pas déjà dépassé grandement la mesure. On lit, en effet, dans ses *Assises du dix-neuvième siècle* (2) : « Une seule promenade au musée de Berlin, dans la galerie des bustes de la Renaissance, nous convaincra que le type des grands Italiens de cette époque est presque éteint de nos jours au delà des Alpes... C'est un naufrage complet qu'a subi, depuis le *Quattrocento*, le *germanisme italien!* » Or, non content de visiter le musée de Berlin pour y maudire ses juges à loisir devant l'effigie des Farnèse ou des Médicis, le candidat malheureux du prix Krupp se prit à parcourir, au pas de course, tous les musées des pays latins afin de démontrer péremptoirement à ses contradicteurs que les grands hommes issus des nations romanes furent sans exception des Germains. De ces expéditions de conquête morale en pays welche, il catalogua le butin dans deux livres retentissants : *les Germains et la Renaissance en Italie*, et *les Ger-*

(1) Ses travaux sur l'histoire de la sociologie impérialiste, semés çà et là dans sa *Revue*, sont bien autrement intéressants à notre gré que ses recherches hâtives et tendancieuses sur l'origine des hommes de génie.

(2) Première édition, p. 697.

mains en France (1). Nous en examinerons rapidement le contenu.

Woltmann ne pardonnait pas à Taine d'avoir écrit que le fond latin de la population italienne est demeuré intact au cours de l'ère chrétienne sous le mince revêtement de l'alluvion barbare, que cette race ausonienne, si fine et si robuste, eut le bonheur de n'être pas germanisé par ses maîtres d'une heure et de rester fidèle à ses traditions classiques ; en sorte que, vers le quinzième siècle, elle put renouer sans effort la chaîne de ses destinées artistiques un instant brisée par le vandalisme de ses maîtres. Contre-vérité impudente, proteste ici le directeur de la *Revue d'anthropologie politique.* La renaissance italienne ne fut ni romaine, ni grecque en sa source : on doit au contraire y voir « une étape intellectuelle de la race germanique soumise à certaines influences locales de tradition et de milieu ». Assertion qui sera suffisamment démontrée si l'on établit clairement que tous les hommes illustres de la Renaissance italienne furent les fils authentiques des conquérants germains. Quels seront pourtant les éléments d'une pareille démonstration? On s'appuiera tout d'abord sur la généalogie des grands hommes lorsqu'il est possible d'établir par chartes ou documents l'origine de leur famille. Mais c'est là une rare bonne fortune. Le plus souvent l'inspection de leur nom paraîtra suffisante : ainsi Donatello était un Bardi dont les ancêtres allemands devaient porter le nom germain de Barth. Vittorino da Feltre, le restaurateur de l'humanisme, se rattachait à la maison noble des

(1) *Die Germanen und die Renaissance in Italien*, Leipzig, 1905 ; et *Die Germanen in Frankreich*, Iéna, 1907.

Ramboldini, appellation dont la consonance est lombarde. Giotto, Alighieri, Bruno, Ghiberti, Vinci, Santi, Vecellio, Tasso, Buonarotti, n'est-ce pas, en allemand, Jotte, Aigler, Braun, Wilbert, Wincke, Sandt, Wetzell, Dasse, Bohnrodt? De même que Velasquez, Murillo, Vaz (Camoëns) furent Velahisc, Moerl, Watz, noms wisigoths, et qu'Arouet, Diderot, Gounod sonnèrent jadis Arwid, Tietroh, Gundiwald (1).

Toutefois, ce sont les caractères anthropologiques qui fournissent à Woltmann ses arguments de prédilection. La taille haute, le cheveu blond, l'œil bleu, le nez hardi et le teint clair ou coloré de rouge, tels sont les traits physiques auxquels il a recours lorsqu'il entreprend d'arracher au latinisme ses plus précieux rejetons. Un seul de ces traits suffit quelquefois pour établir sa conviction ; ce serait donc vraiment jouer de malheur si tous étaient absents à la fois chez le grand homme qu'il s'agit d'annexer au germanisme. Voyez, parmi les Italiens, Cherubini qui se montre assez rebelle à cet enrôlement forcé parce qu'il avait des cheveux noirs et des yeux de charbon : mais, en revanche, son teint était *vraisemblablement clair*. C'est assez ! Une recrue nouvelle est racolée qui viendra grossir le bataillon imposant des grands Germains du passé, car le teint clair ou facilement coloré par l'émotion est la suprême ressource du docteur Woltmann au cours de sa trop complaisante enquête. Et pourtant, il reconnaît lui-même, en ses heures de sang-froid, que ce dernier caractère est presque universellement répandu parmi les populations de l'Europe, puisque le teint clair a précisément donné naissance à la notion

(1) *Die Germanen in Frankreich,* p. 65.

d'une race *blanche* homogène et supérieure dans son ensemble; notion fallacieuse et fausse en ce qu'elle accorde sans distinction légitime la même prééminence aux Alpins médiocres et aux Germains favoris du ciel.

Le livre de Woltmann sur le germanisme en France est plus schématique et plus sommaire que son étude sur l'Italie de la Renaissance. Après avoir résumé les vues de MM. de Lapouge et Ammon sur le passé anthropologique de notre pays et des régions adjacentes, il raconte son voyage de découverte à travers les musées et les bibliothèques de la France. Nos compatriotes lui firent partout le plus aimable accueil et cette courtoisie forma pour le voyageur un parfait contraste avec la réserve d'une autre nation latine dont les savants laissèrent unanimement sans réponse les questionnaires qu'il leur avait adressés (1). La France s'est montrée une fois de plus, en cette circonstance, dit-il, le pays des usages aimables et gracieux. Aussi, pour rendre leur politesse à nos hommes de science, assure-t-il que l'élément germanique de notre population actuelle, c'est-à-dire son aristocratie naturelle, se réfugie présentement dans les sphères intellectuelles, nous assurant par là, dans le domaine de l'esprit, la situation privilégiée que nous avons perdue sur le terrain politique. Comment un homme de lettres français ne se sentirait-il pas secrètement touché par une si flatteuse affirmation?

M. Woltmann s'était donné pour tâche de déterminer pendant son voyage en France les caractères anthropologiques des deux cents personnages les plus célèbres

(1) Page 89.

de notre histoire nationale. Il en avait préalablement établi la liste, y marquant seulement trois vivants dont le génie lui parut, dès à présent, consacré par l'admiration de l'Europe : Berthelot (qui mourut peu après), MM. Saint-Saëns et Rodin. L'étude des vivants et des disparus d'hier ne présentait pas grande difficulté et le savant allemand eut vite fait de trouver, en la mèche, la pupille, la stature ou l'épiderme qui convenaient à sa théorie. Mais quand il voulut se renseigner sur les illustrations du temps passé, il rencontra des difficultés de tout ordre. Il lut, par exemple, dans une biographie de Jean Racine, cette description physique d'une banalité désespérante : « Racine était de taille bien prise, les traits de son visage étaient agréables, son regard ouvert, sa physionomie à la fois douce et animée. » Voilà qui n'offre aucune prise, aucun butin pour un germaniste en campagne. De Lesueur, il apprit que cet artiste, doué d'un extérieur plein de dignité et de grâce qui trahissait une âme au-dessus du commun, garda jusqu'à la fin de sa vie une rare noblesse de tournure et une véritable beauté. Que faire d'un semblable portrait? Sans doute, il y a là des présomptions *psychologiques* et *morales* de germanisme dont un H. S. Chamberlain se contenterait peut-être : mais Woltmann voulait des précisions physiologiques et l'on conçoit qu'il ait feuilleté sans résultat bien des biographies éloquentes.

L'usage des perruques ou de la poudre pendant deux des siècles les plus brillants de notre histoire créa un nouvel embarras à l'investigateur allemand. Mais la nécessité rend ingénieux : Woltmann eut vite fait de découvrir que les perruques étaient le plus souvent de la même nuance que les cheveux naturels du po

teur afin d'être mieux assorties à son teint ; et, quant à la poudre, l'usage voulait, dit-il, qu'elle fût plus légèrement épandue sur les boucles qui accompagnaient le visage que sur le sommet de la coiffure. C'en est assez pour que, dans les consciencieux portraits de jadis, elle laisse discerner la plupart du temps le ton des cheveux qu'elle recouvre. Ces constatations faites, le docteur reconnut sans peine chez tous nos grands hommes quelques-uns des traits du Germain, ne fût-ce que le teint clair, son dernier recours, ainsi que nous l'avons fait remarquer. Encore se passe-t-il de ce caractère pour Jean-Jacques Rousseau, qui avait la taille médiocre, les cheveux foncés dès sa plus tendre enfance, les yeux bruns, un teint brunâtre, mais s'animant toutefois dans le feu de la conversation : « Avec ce type, écrit simplement notre savant, nous nous *rapprochons* de plus en plus des représentants de la race brune alpine. » Que faut-il donc, grand Dieu, pour appartenir sans conteste et sans appel à cette race déshéritée quand un Germain vous fait l'honneur de désirer votre cousinage (1) ! Et dire que certains critiques contemporains regardent précisément Rousseau comme coupable d'avoir exercé sur la pensée française et latine une malsaine influence germanique ! Certes, si l'anthropologie du génie, qui parle à coup sûr en traitant des grands hommes d'hier, s'avisait de vouloir discerner ceux de demain, elle connaîtrait quelques-uns de ces mécomptes qui ont de tout temps chagriné les graphologues ou les chiromanciens.

(1) Pages 99 et 106. Par une véritable ironie du destin, Woltmann ne rencontra qu'un seul Français célèbre dépourvu de tout trait germanique. C'est La Rochefoucauld, le seul de nos grands hommes qui aurait quelque chance d'établir sa filiation en ligne masculine depuis les Francs de la conquête (p. 99).

En réalité, il faut admettre que la grande race aux cheveux blonds du Nord et la race moyenne aux cheveux châtains des Alpes ou des Cévennes, si jamais elles furent nettement distinctes dans le passé, se sont presque partout mêlées depuis des siècles innombrables. Chacun de nous porte donc dans son sang quelque chose du leur et montre dans son apparence physique quelque trait de l'une ou l'autre provenance. Situation très propice aux interprétations exclusives ! Qu'on nous permette d'exprimer notre opinion sur les méthodes de l'anthropologie germaniste par le procédé évangélique de la parabole. Nous imaginerons donc un négociant en tissus qui voudrait acquérir des étoffes dont les tons fussent échelonnés depuis le bleu jusqu'au rouge en passant par toutes les nuances intermédiaires, parce que tel est le verdict de la mode pour la saison prochaine. Nous supposerons encore que ces étoffes soient tissées de fils bleus et rouges très fins et que la proportion variable des fils produise le violet, le prune, le lilas, l' « aubergine », le lie de vin, l' « orchidée » et autres tons de création nouvelle. Or, le fabricant de fils bleus, qui est le plus actif en affaires parce qu'il fut formé dans quelque *Realschule* d'outre-Rhin, s'est rendu seul auprès du négociant acheteur afin de le conseiller dans son choix.

— Voici un beau violet, dit le négociant.

— Vous avez raison, appuie notre fabricant enchanté, c'est qu'il contient beaucoup de fils bleus.

— Voici un « aubergine » dont on m'a demandé l'an dernier l'analogue.

— Sans doute, sans doute, il n'est pas mal, quoique un peu rouge à mon avis ; mais regardez à la loupe ces jolis fils bleus qui traversent de tous côtés le tissu !

— Je prends ce rose « orchidée ». La charmante comtesse de X... n'en voudra pas d'autre pour danser ce printemps, en demi-deuil, six mois après la mort de son beau-père.

— Croyez-vous vraiment que cela se vende bien, dit le fabricant de fil bleu avec dédain. Cela tire beaucoup trop fort sur le rouge pour mon goût. Mais enfin, puisque la comtesse en achète, c'est que la teinte offre en effet de l'agrément ; regardez serpenter çà et là ces minces filaments d'azur sous la trame rosée, ils font le charme et la valeur de l'étoffe.

Le négociant, c'est l'opinion publique européenne et l'ami intéressé du bleu, c'est le germaniste adorateur du sang bleu des hommes du Nord. Toutefois, le fabricant de fil rouge ne tiendrait-il pas le même langage à son profit, s'il était présent? Il se tait par indifférence aujourd'hui, mais il pourra retrouver la parole dans l'avenir. Ainsi les amis des blonds traitent volontiers les châtains de peuplade *mongolique*, venue de l'Asie centrale en Europe aux temps préhistoriques. Eh bien ! le Chinois, réveillé quelque jour de sa torpeur séculaire et converti à l'impérialisme conscient, ne voudra-t-il pas s'annexer, par l'intermédiaire de son cousin l'Alpin brachycéphale, tout le génie de la vieille Europe?

A la fin du mois de janvier de l'année 1907, le docteur Woltmann, retourné en Italie afin d'y recueillir de nouveaux documents pour une seconde édition de sa *Renaissance*, commit l'imprudence de prendre un bain de mer sur la plage de Sestri-Levante (Riviera) malgré la rigueur de la saison. Depuis longtemps atteint d'une maladie de cœur, il fut frappé d'une congestion, se noya et disparut sans que son corps ait jamais été

retrouvé. Il laissait une œuvre intéressante par la bonne foi qui a présidé à sa conception, mais à laquelle on ne saurait, en bonne justice, reconnaître le mérite d'une inspiration originale. Son collaborateur, inspirateur et ami, le docteur Wilser, dont les travaux sur les Germains de l'époque barbare sont fort remarquables, apprécia son effort intellectuel en ces termes (1) : « Woltmann ne peut être considéré comme un homme qui ouvrit des voies nouvelles et s'engagea sur des chemins encore inexplorés. Son grand mérite est d'avoir reconnu, parmi les voies déjà tracées sous ses yeux, celles qui conduisent le plus sûrement à la vérité et d'y avoir marché droit devant lui dès lors, avec une ténacité imperturbable ! »

(1) *Politisch-anthropologische Revue,* vol. VI, t. I, p. 42.

CHAPITRE III

LE PANGERMANISME DE L'AVENIR

Le docteur Woltmann fut un germaniste au sens purement théorique et philosophique de ce mot, un *aryaniste*, un admirateur mystique des capacités de la race blonde épandue sur le globe entier, bien plutôt qu'un *pangermaniste* au sens actuel et politique de ce terme. La période socialiste de sa pensée l'avait pour toujours prémuni contre certains enthousiasmes et il ne put jamais approuver les méthodes gouvernementales qui maintiennent l'hégémonie prussienne en Allemagne. A un pangermaniste vraiment digne de ce nom et dont nous allons exposer les vues dans les pages suivantes, à M. Reimer, il exprimait, peu de temps avant sa mort, les doutes les plus significatifs sur la mission civilisatrice de la nation allemande : « Je crois très contestable, disait-il, que la tournure actuelle de l'esprit allemand et l'inspiration de la politique prussienne soient les plus caractéristiques du génie germanique et les plus dignes de la race blonde. » Son germanisme était donc un pur idéal moral auquel rien encore ne lui paraissait correspondre parfaitement

(1) *Politisch-anthropologische Revue*, vol. IV, t. I, p. 87.

autour de lui. Au contraire, l'homme qui recueillait cet aveu de sa bouche a tenté hardiment d'adapter les théories germanistes à la situation présente de l'Europe, aux destinées prochaines de l'Allemagne et d'en tirer un système politique complet, un *pangermanisme* aussi efficacement armé que possible pour satisfaire ses appétits démesurés de conquête. D'origine autrichienne, M. Reimer n'a cependant pour ses souverains naturels, les Habsbourg, et pour leurs méthodes de gouvernement que des appréciations sévères. Il place ses espérances dans la monarchie des Hohenzollern et il a su donner à son rêve d'une *Allemagne pangermaniste* (1), groupée sous l'hégémonie de la Prusse, des contours si précis, un relief si audacieux, qu'on trouvera grand profit à parcourir un instant du regard ces vertigineuses perspectives.

I. — *Socialisme et germanisme.*

M. Reimer sait en effet synthétiser adroitement les leçons des autres précurseurs dont nous venons de résumer les enseignements d'impérialisme mystique. Il aime dans Gobineau le poète épique des destinées de la race blonde (2). Il accepte volontiers les suggestions de M. H. S. Chamberlain quand il s'agit pour lui de préparer une religion convenable à l'humanité

(1) *Ein Pangermanisches Deutschland*, Berlin, 1905. M. Reimer a publié de plus quelques études dans la *Revue* du docteur Woltmann et une curieuse brochure intitulée *Grunzuege deutscher Wiedergeburt*, Leipzig, 1906.

(2) C'est une appréciation qu'il emprunte à notre ouvrage sur Gobineau. (Voyez son livre *Ein Pangermanisches Deutschland*, p. 46.)

germanique de l'avenir. Il juge, toutefois, que l'auteur des *Assises du dix-neuvième siècle* s'est arrêté à une définition trop strictement psychologique du type dominateur. Pour sa part, il définit avec prédilection le Germain par ses caractères physiques, tels qu'ils furent fixés par les travaux de MM. de Lapouge et Ammon, et nous allons voir qu'il adopte, en outre, la plupart des mesures *sélectionnistes* proposées par le premier de ces deux savants. Enfin Woltmann acheva de mûrir les convictions de M. Reimer et de lui fournir, par la plume de ses collaborateurs, les éléments de ses propositions pratiques en vue d'un avenir prochain.

Gobineau et M. H.-S. Chamberlain aperçoivent dans le sémitisme et dans la latinité, son héritière, des puissances envahissantes que le germanisme doit redouter et combattre. Après M. de Lapouge, après Woltmann, M. Reimer se montre convaincu, tout au contraire, que « le Germain seul est au Germain un ennemi redoutable » et que l'hégémonie du globe s'est, depuis quinze siècles, disputée entre puissances germaniques plus ou moins conscientes de l'élément noble qui seul donnait à leur sang la vigueur. L'Eglise romaine, la monarchie absolue de Louis XIV, la Révolution française, autant d'institutions ou d'idées qui furent fécondes uniquement pour avoir été l'œuvre de Germains, ignorants de leur propre race. Si, au contraire, les Habsbourg, héritiers du Saint-Empire, sont devenus indignes de réaliser l'idéal pangermanique de demain, c'est pour s'être attachés au projet irréalisable d'une monarchie catholique où des peuples d'extraction inégalement noble jouiraient pourtant de droits égaux. Cette famille souveraine, traînant

après elle sa clientèle de petites nations slaves, a vu Sadowa sonner, après Marengo et Ulm, le glas de ses ambitions rétrogrades.

Une autre nation parut un instant destinée à faire triompher l'idéal « germanique » dans le monde. C'est la France, ne nous en déplaise ! Et ne faut-il pas admirer à ce propos le chemin qu'ont fait, dans des cerveaux bien préparés, les enseignements de ces deux Français, Gobineau et de Lapouge, qui furent si loin de soupçonner les conséquences prochaines de leur sincère effort intellectuel. M. Reimer, en effet, parle couramment de l'*Empire germanique universel, de nation française*, que les deux Napoléon ont tenté de créer par les armes au cours du dix-neuvième siècle. Par cette désignation singulière, il entend que l'élément germanique, seul actif et créateur au sein de notre nation comme de toute autre, d'ailleurs, se trouva par deux fois à la veille de parvenir, sous une trompeuse *étiquette française*, à l'hégémonie du monde civilisé. Toutefois Sedan, après Waterloo, a montré que la France n'était pas plus prédestinée que l'Autriche à l'accomplissement d'une tâche si haute et qu'en nos veines aussi le sang énergique de la race souveraine était trop dilué désormais.

La plus germanique des nations continentales, la Prusse, ayant triomphé en 1866 et 1870 de ses rivales séculaires, reste seule désignée désormais pour réaliser, sous le sceptre des Hohenzollern, la conquête et l'assimilation de l'Europe centrale. M. Reimer ne cache pas qu'une guerre prochaine contre la France lui semble nécessaire pour désarmer sans retour un pays dont la faillite morale est définitive à ses yeux et pour assurer le flanc de la Prusse impériale, bientôt

absorbée, comme nous l'allons dire, par des devoirs plus essentiels à sa mission.

Ses voisins du Sud et de l'Ouest une fois réduits à l'impuissance, la Prusse, ouvrière prédestinée du pangermanisme civilisateur, risque pourtant de se heurter contre une force redoutable, issue de son propre sein, contre le parti démocrate-socialiste, et M. Reimer semble plutôt tenté d'exagérer que d'atténuer l'importance de cette force morale. Il est même curieux d'observer de près, à cette occasion, l'évolution qui s'est accomplie depuis peu dans les sentiments de l'impérialisme de race à l'égard de son concurrent l'impérialisme de classe. Gobineau, légitimiste et catholique d'origine, aristocrate et presque féodal de tendance, n'éprouva jamais que répulsion aveugle à l'endroit de l'idéal démocratique et M. Houston Stewart Chamberlain s'est le plus souvent associé sur ce point aux sentiments de son précurseur, car le socialisme, au moins sous sa forme romantique actuelle, lui paraît issu du judaïsme ou des convulsions anarchiques de la latinité dégénérée. M. de Lapouge est parfois d'une tout autre opinion déjà, car il a reconnu la puissance persuasive de l'idée démocratique et il a tenté de la mettre au service de ses propres vues. N'a-t-il pas écrit ces lignes significatives (1) : « Beaucoup de socialistes estiment aujourd'hui que le mouvement de concentration des richesses entre les mains des Juifs doit être favorisé par tous les moyens. C'est le procédé le plus sûr et le plus doux pour parvenir à la *nationalisation des moyens de production*. Il suffira ensuite de frapper une classe peu nombreuse,

(1) *L'Aryen*, p. 469.

étrangère. Au sein du parti ouvrier, *j'ai moi-même propagé cette idée.* »

Mais les conseils bénévoles du savant auteur de l'*Aryen* n'ayant pas rencontré auprès des travailleurs l'accueil empressé qu'il attendait de ces libres esprits, il a présenté en d'autres circonstances le socialisme comme une forme insidieuse du cléricalisme, il a parlé sévèrement des chefs du mouvement ouvrier et prophétisé leur chute dans le catholicisme final. Leur psychologie est, à son avis, celle des hommes qui jadis se prosternaient dans les églises, et il ajoute avec une belle impassibilité d'homme de science : « Ne nous étonnons point ; ils en descendent (1). » En réalité, ils descendent de créatures humaines qui toujours demandèrent à quelque mysticisme réconfortant l'espoir d'une rapide satisfaction pour leurs appétits de puissance ; et, certes, le mysticisme romantique qui a stimulé, mais aussi trop souvent égaré l'effort sincère de notre âge vers le progrès social et qui se formule dans les doctrines collectivistes ou anarchistes de l'époque, n'est pas sans analogie avec le mysticisme chrétien émancipé de l'autorité traditionnelle. C'est pourquoi M. de Lapouge est finalement conduit à rejeter les socialistes dans la compagnie, peu honorable à ses yeux, des Alpins brachycéphales, cerveaux accessibles à toutes les illusions, façonnés à toutes les servitudes. Il les voit donc bientôt vaincus et réduits à merci par les « darwinistes de l'avenir », c'est-à-dire par les démocrates convertis à des méthodes plus rationnelles de conquête et revenus des illusions intéressées que le romantisme moral a trop

(1) *L'Aryen*, p. 513-514.

souvent propagées sur la nature humaine : « Déjà, écrit-il à la dernière page de son grand ouvrage avec l'enthousiasme d'un prophète guerrier, déjà libéraux, socialistes, anarchistes traitent les darwinistes de barbares. Soit ! voici les barbares qui viennent : les assiégeants de la forteresse sociale deviennent assiégés à leur tour, et leur dernier espoir de résistance est de s'enfermer eux-mêmes dans la citadelle qu'ils attaquaient hier. L'avenir prochain montrera à nos fils ce curieux spectacle : les théoriciens de la fausse démocratie moderne contraints de se renfermer dans la citadelle du cléricalisme... En face des dogmes nouveaux, l'alliance des hommes de l'Église et ceux de la Révolution sera le fait de demain. »

Woltmann qui fut d'abord un socialiste militant, et resta fidèle aux convictions de sa jeunesse après les avoir corrigées par l'expérience de la vie, Woltmann s'est montré beaucoup plus cohérent dans ses appréciations, car il a réservé aux dirigeants du parti démocratique une place d'honneur dans son Panthéon germaniste : « Le mouvement ouvrier actuel, écrit-il, apparaît, si on le considère au point de vue anthropologique, comme l'effort d'ascension de la couche supérieure et *germanique* au sein de la classe ouvrière vers le pouvoir et vers la liberté (1). » Il proclame qu'en dépit de Gobineau et de M. H. S. Chamberlain, Siéyès, Robespierre et Saint-Just devaient être « tout autre chose que des brachycéphales mongoloïdes », ces derniers étant fort incapables de faire une révolution qui fût dans le sens du progrès historique uni-

(1) *Politische Anthropologie*, p. 294.

versel : ce qui est le cas de la Révolution française à ses yeux (1).

M. Reimer s'associe sans réserve à cette façon de voir et la conduit même à de plus précises conséquences. Le prolétariat socialiste lui paraît digne d'approbation dans son effort pour prendre une juste part à la vie supérieure de l'esprit, pour assurer la dignité de son existence, car de telles revendications sont dictées à la classe ouvrière par le sang germanique qui continue de couler dans ses veines (2). Il entrevoit donc la possibilité d'associer en vue d'une action commune ces deux grandes forces morales, de même origine, à son avis, — impérialisme allemand de race, impérialisme prolétarien de classe, — et il adjure les ouvriers ses compatriotes de renoncer à l'internationalisme sans restriction qui figure présentement dans leur programme, cet internationalisme égalitaire étant à son avis un « universalisme malsain », héritage de l'idéal catholique qui fut celui du moyen âge. Le prolétariat allemand doit pratiquer désormais un *internationalisme germaniste*, c'est-à-dire ne reconnaître comme frères et compagnons que les seuls Germains par le sang dans les autres pays du globe. La communauté de race est en effet la condition essentielle de la véritable égalité démocratique, et la sympathie humanitaire est un mot vide de sens si elle ne nous lie à *cette humanité dont nous entendons*

(1) *Die Germanen in Frankreich*. p. 114.

(2) *Ein Pangermanisches Deutschland*, p. 296. Il est assez frappant que Lorenz Stein, dont les écrits enseignèrent à Marx les premiers éléments de la doctrine socialiste, ait déjà considéré comme germaniques en leur origine les revendications prolétariennes de son temps. (Voyez *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs*, Leipzig, 1842, p. 13 et suiv.)

l'écho dans notre propre sein. Or, un Germain ne sent nullement battre son cœur en présence d'un brachycéphale. En d'autres termes, que le cri de ralliement du parti ouvrier allemand ne soit plus ce vœu irréalisable : « Prolétaires de tous les pays, unissez-vous ! », mais plutôt ce précepte logique et scientifique : « Prolétaires *germains* de tous pays, associez votre cause ! »

Il est bien certain que l'union des prolétaires autour d'un commun drapeau suppose un certain degré d'égalité dans leurs dispositions de tout ordre. Là où l'ouvrier de race blanche se heurte à la concurrence du noir ou du jaune, il a vite fait d'oublier ses convictions humanitaires pour exiger de la force publique qu'elle tienne préalablement à distance, par des règlements prohibitifs, un frère trop modéré dans ses exigences, un compagnon qui vient gâter le métier pour les camarades. En 1904, le Congrès socialiste international d'Amsterdam fut invité à proclamer légitimes ces mesures d'exclusion draconienne, où l'intérêt personnel se montre sans voiles au grand jour. L'assemblée, hésitante entre les principes mystiques du parti et les besoins présents de sa propagande, s'est tirée d'affaire par une échappatoire : elle a renvoyé la question à son bureau pour être étudiée de plus près, formule parlementaire qui équivaut à un ajournement indéfini, comme on le sait (1). Aux prolétaires africains ou asiatiques, le travailleur blanc ne s'unit donc qu'en principe et dans un avenir encore lointain. Or, les germanistes dont nous venons d'étudier les doctrines considèrent comme des êtres de race inférieure, comme des jaunes ou des noirs mal

(1) F. Lange, *Reines Deutschtum*, 4e édition, p. 231 et suiv.

dissimulés sous un fard trompeur, les compatriotes qu'ils ne voient pas marqués des signes anthropologiques de leur choix. Comment s'étonner s'ils engagent les ouvriers de race pure à répudier toute solidarité avec des parias brachycéphales, indignes d'une noble alliance !

II. — *La « Civitas germanica »*.

Ainsi, anéantissement définitif de la puissance autrichienne et française, alliance avec le socialisme allemand mieux éclairé sur ses devoirs prochains, telles sont les conditions préliminaires d'existence pour une Allemagne pangermaniste en Europe. Après quoi, — le seul internationalisme que ratifie la science naturelle étant une fusion, volontaire ou forcée, entre nations voisines sous l'impulsion de la race privilégiée qui forme leur élément civilisateur commun, à savoir la race germanique, — voyons à quelles propositions pratiques s'arrête M. Reimer afin de préparer un internationalisme de cette sorte, un internationalisme *germaniste* pour la réalisation duquel il donnerait volontiers la main aux démocrates socialistes convertis à l'évangile de la race.

Il s'agit tout d'abord de fournir un champ d'action aux expériences de longue haleine auxquelles l'humanité européenne va se trouver soumise. A cet effet l'Allemagne, missionnaire du Destin, a besoin de ses coudées franches. — *Mehr Land* (un plus vaste domaine), tel sera le premier souci de l'entreprise pangermaniste, et ce domaine sera naturellement emprunté par la conquête aux nations voisines de l'Al-

lemagne qui ont conservé moins de sang germanique, à l'Autriche, à l'Italie et à la France. Après quoi les petites nations germaniques du Nord, Pays-Bas et Scandinavie, seront incorporées au nouvel *imperium* par la persuasion, — s'il est possible. — Ceci fait, sur le territoire agrandi de la sorte par les armes ou par la diplomatie, on commencera d'appliquer hardiment les vues sélectives dont M. de Lapouge nous a donné un premier aperçu. Une sélection *négative* très décidée éteindra sans délai les races inférieures qui pourraient compromettre l'avenir de l'Allemagne pangermaniste, et voici comment on préparera cette extinction nécessaire. Une commission savante composée de médecins, d'anthropologues, d'éleveurs et d'artistes sera constituée en conseil de revision pour partager en trois catégories les habitants du nouvel Empire. Une caste supérieure comprendra les individus de race germanique suffisamment pure, désignés par les particularités physiques chères au docteur Woltmann : cheveux blonds, yeux bleus, teint clair, haute stature, crâne allongé. Ceux-là seuls recevront droit de cité sans restriction et pourront reprendre à leur compte l'affirmation hautaine des conquérants romains. « *Civis sum Germanus* », dira le dépositaire de la capacité politique totale de la *Civitas germanica*.

Au-dessus de ce groupe privilégié, sera formée une autre caste de demi-Germains, dépourvus du droit de s'allier aux Germains complets dont ils risqueraient de gâter la progéniture, mais conservant encore une certaine influence sur l'administration de la chose publique. Enfin les non-Germains bien caractérisés, les brachycéphales sans conteste, seront poussés à la stérilité par tous les moyens connus et à connaître,

mais d'ailleurs indemnisés par de larges salaires, dotés de pensions sur leurs vieux jours et traités sans cruauté ni mépris (1).

Considérons quel serait en particulier le sort de la France sous ce régime qui semble renouvelé de l'Inde brahmanique et qui rappelle l'antique constitution de Manou. Il paraît que notre pays renferme encore dix millions de citoyens nettement teintés de germanisme, réserve inestimable de force qui achèverait bientôt de disparaître si nous étions abandonnés à nos propres inspirations, ainsi que l'a surabondamment démontré M. de Lapouge. Ces Germains, inconscients de leur noblesse originelle, seront sauvés par l'organisation pangermaniste et par les procédés sélectifs dont nous venons de donner une idée. L'Artois, par exemple, ainsi que la Picardie et la Normandie, en raison de leur passé scandinave, pourraient vraisemblablement recevoir au bout de quelques années le privilège de la *Civitas germanica.* Quant aux vingt millions d'Alpins peu germanisés qui peuplent le centre de notre patrie, ils garderont sous le sceptre germanique leur langue, leur administration et même la forme républicaine du gouvernement, s'ils le désirent : mais tout cela, avec la condition de tendre rapidement vers l'extinction définitive. Seuls les rares éléments germains qu'ils peuvent renfermer dans leur sein devront en être soutirés prudemment afin de grossir les rangs de la caste supérieure. Enfin les non-Germains avérés que l'on rencontre chez nous vers le

(1) M. Reimer les réserverait pourtant volontiers à l'exercice des industries malsaines ainsi qu'il arrive en Amérique par simple sélection naturelle, dit-il, les travaux de mine n'étant guère exécutés aux Etats-Unis que par des Slaves et des Latins immigrés.

Sud-Est et vers le Sud seront plus rapidement déracinés par une colonisation germanique conduite avec méthode et persévérance. M. Reimer garde un parfait sérieux pendant l'exposition de ce programme.

Afin d'assurer la sélection positive, celle qui doit favoriser l'élevage du Germain de pure race, notre auteur se rallie une fois de plus aux propositions de M. de Lapouge. Volontiers, il donnerait les mêmes conseils d'activité galante aux « eugéniques » car il accepte expressément les vues de son compatriote, le professeur von Ehrenfels, qui a mené dans les colonnes de la *Politisch-anthropologische Revue* une campagne contre la monogamie masculine. Dans l'espèce humaine, assure ce dernier savant, le mâle est polygame par décret de la nature, tandis que la femelle est monogame et les Germains du sexe fort voient ainsi s'ouvrir un champ illimité à leur dévouement aux intérêts de la race.

Des suggestions de ce genre ont tout au moins le mérite de la franchise et de la hardiesse. Pourquoi faut-il que M. Reimer cède autre part à un sentiment de patriotisme irréfléchi et peut-être au souci de n'inquiéter aucun de ses lecteurs allemands sur leur destinée de demain, lorsqu'il propose d'accorder, *sans examen préalable*, le droit de cité germanique à tous les sujets actuels de l'empereur Guillaume ! Or, on compte, de son propre aveu, dans l'Empire allemand actuel, un bon quart de non-Germains parfaitement caractérisés (1). C'est là ce qui s'appelle en français introduire le loup dans la bergerie. Que de vilains dans la caste noble ! Et quels ravages la postérité de

(1) *Ein Pangermanisches Deutschland*, p. 155.

ces millions d'intrus ne va-t-elle pas préparer au sein de l'Allemagne pangermaniste ! Nous savons par M. de Lapouge que la sélection sociale naturelle doit s'exercer sans délai en leur faveur, en sorte que le rude travail de la Prusse conquérante et de ses commissions techniques serait à reprendre tout entier dans quelque trois cents ans !

M. Reimer suit plus volontiers M. de Lapouge que M. H. S. Chamberlain et préfère les procédés physiologiques aux solutions psychologiques en matière de pangermanisme, comme nous venons de le montrer. Il ne méconnaît pas néanmoins l'influence du moral sur le physique et se préoccupe d'assurer une saine croyance religieuse à ses Germains restaurés. Elève de quelque collège religieux dont il n'a pas gardé bon souvenir, il interdit le catholicisme à tout citoyen de la caste noble ; mais cette confession sera tolérée chez les non-Germains à la condition de servir les vues du pangermanisme en poussant plus que jamais ses fidèles vers l'ascétisme et la chasteté, en un mot vers le défaut de postérité. N'est-il pas juste, en effet, que la religion romaine, — de tout temps défavorable à l'expansion du germanisme, puisque la loi du célibat ecclésiastique a stérilisé tant de Germains éminents, — soit désormais réduite à tourner sa puissance de sélection négative contre ces non-Germains dont elle a trop longtemps favorisé le progrès ? Quant à la religion des citoyens Germains, empruntée en partie à Nietzsche et à M. H. S. Chamberlain, ce sera une sorte de panthéisme optimiste et affirmatif de la vie, fort différent en conséquence de ces panthéismes pessimistes et déprimants que nous ont légués les Aryens dégénérés de l'Inde, les védantistes et les boud-

dhistes. La métempsycose y règlera les sanctions de l'au-delà. Il se trouve justement qu'un savant distingué, M. Guido von Lists, vient d'interpréter en ce sens les mythes scandinaves de l'Edda. L'avenir religieux du Germain se présente donc sous les couleurs les plus favorables, puisqu'il n'aura qu'à revenir aux premières inspirations métaphysiques de sa propre race pour façonner à son usage une doctrine tout à fait favorable à son élan de conquête.

Au total, ce code pangermaniste est fort effrayant pour beaucoup de gens, n'est-il pas vrai? Quiconque ne se sent pas Germain jusqu'aux moelles serait tenté de s'écrier, à la lecture d'un pareil document : « On ne parle là dedans que de ma mort ! » Par bonheur, M. Reimer ne se montre pas toujours implacable dans ses exclusions sélectives, et il a de généreuses inconséquences, lorsqu'il écrit par exemple : « Si un métis, quelque éloigné qu'il soit du sang germain, peut être reconnu comme nôtre par la qualité de son idéal et par ses aspirations d'avenir, il n'a pas à considérer la théorie germaniste comme une ennemie (1). » N'est-ce pas là reprendre à son compte ce critérium purement psychologique et moral de la race que proposait M. H. S. Chamberlain? En ce cas, ce seraient le commis saire de police du quartier ou le pasteur de la paroisse, mais non plus le médecin, l'éleveur ou l'artiste, qui devraient décerner les diplômes de germanistes comme ils délivrent des certificats de bonne vie et mœurs ! « Je connais, écrit encore M. Reimer, certaines gens qui présentent tous les caractères physiques du type noble et qui cependant ont hérité de quelque ancêtre brachy-

(1) *Grundzuege deutscher Wiedergeburt*, p. 3.

céphale une âme de laquais, nettement antigermanique. Je connais aussi des exemples du contraire. » Aveu trop sincère ! S'il en est ainsi, combien de fois la commission électorale ci-dessus invoquée ne risque-t-elle pas de se tromper dans ses décisions souveraines, de rejeter au néant une hérédité précieuse et de breveter des âmes de laquais brachycéphale dans des corps d'aristocrate aux cheveux dorés !

Nous nous garderons d'affaiblir par un commentaire superflu la saveur de la doctrine que nous venons de résumer. La sagesse conseille, on le sait, de ne rien prendre au tragique, mais de tout prendre au sérieux. Il faut donc nous contraindre à cette dernière attitude, quand même nous aurions quelque peine à réprimer, dans le cas présent, notre sourire. Ce n'est pas perdre son temps que de prêter un instant l'oreille à la prédication ardemment convaincue du germanisme théorique. Elle nous éclaire une fois de plus sur la véritable nature de l'homme et sur le ressort éternel de l'activité des êtres.

DEUXIÈME PARTIE

UN DÉBAT SUR LE MYSTICISME ESTHÉTIQUE
ERWIN ROHDE ET FRÉDÉRIC NIETZSCHE

Frédéric Nietzsche, dont la personnalité était, comme on le sait (1), fort attachante, s'est fait plus d'un ami au cours de sa brève carrière. De tous, le professeur Overbeck qui alla recueillir à Turin, en 1889, ce grand naufragé de la pensée aventureuse et désorientée fut sans doute le plus fidèle et le plus clairvoyant, mais non pas en revanche le plus aimant ni le plus aimé. Certes, il aima et admira Nietzsche à sa manière, cet homme de caractère si particulier, si difficile à définir, sur lequel une récente et sensationnelle publication a commencé de faire la lumière (2) : il resta toutefois singulièrement critique, il se montra bien froidement impartial à l'égard de son génial confrère et ne se livra jamais à lui sans réserve.

Au contraire, Erwin Rohde fut pour Nietzsche l'ami de choix et de prédilection, le disciple bien-aimé, écrirait-on volontiers si l'on osait ici une allusion évangélique qui ne serait pas trop déplacée d'ailleurs, s'appliquant à des mystiques dont l'ambition avouée fut de fonder une religion nouvelle. Ces deux hommes hautement, sinon également doués l'un et l'autre, se rencontrent au seuil de la vie consciente, se reconnaissent animés d'un même désir du mieux et décident de marcher en commun vers la perfection mo-

(1) Voir la délicate et pénétrante biographie de Nietzsche par M. Daniel Halévy, Paris, 1909.

(2) C.-A. Bernouilli, *F. Overbeck und F. Nietzsche*, 2 volumes, Iéna, 1907 et 1908.

rale et la régénération de leur époque. Cependant les leçons de l'expérience et de la vie façonnent différemment leurs âmes, les divisant insensiblement d'abord, les séparant radicalement par la suite. Il y a là comme une sorte de roman métaphysique dont l'intrigue se déroule dans la sphère des idées pures, et qui, débutant par la passion réciproque et les sacrifices gaiement consentis de part et d'autre, traverse la divergence tacite, les malentendus irritants, la rupture entière, pour s'achever enfin sur une réconciliation posthume en quelque manière, car l'un des deux amis est alors descendu vivant dans le tombeau.

Overbeck, ayant persévéré jusqu'à la fin dans son indulgence clairvoyante en présence des bizarreries croissantes de Nietzsche, a insinué (1) que Rodhe aurait pu se montrer, lui aussi, plus tolérant qu'il ne le fut aux incartades finales de leur infortuné camarade. D'autres l'ont accusé d'étroitesse bourgeoise pour avoir refusé d'accompagner Nietzsche sur les voies de son immoralisme final (2), et ont ainsi méconnu le caractère élevé de sa propre évolution intellectuelle. Les pages suivantes permettront au lecteur impartial de fixer son opinion sur ces délicates controverses de casuistique sentimentale. Elles dérouleront en outre sous ses yeux un drame de conscience dont les péripéties méritent de fixer l'attention du psychologue, car le différend qui en fut la cause principale offre un intérêt tout actuel et une haute signification morale, ayant porté dans son principe sur les problèmes les plus angoissants de la destinée humaine.

(1) Bernouilli, t. II, p. 157-161.
(2) *Ibid.*, p. 354.

CHAPITRE PREMIER

LE FRÈRE D'ARMES DE NIETZSCHE

I. — *Le caractère d'Erwin Rohde.*

Erwin Rohde naquit à Hambourg le 9 octobre 1845. Il avait pour père un médecin fort estimé de ses concitoyens (1), et, quoiqu'il ait de bonne heure abandonné pour jamais sa cité natale, il a toujours gardé la fierté de son origine, si bien que, en philologue érudit, il comparait volontiers sa patrie, la riche et active ville libre, à la florissante république de Rhodes, dernier refuge de la virilité grecque dans l'antiquité. Enfant de caractère difficile et fermé, il fut envoyé par ses parents, dès sa septième année, dans un lointain collège où il ne se sentit pas heureux car on a raconté

(1) Pour de plus amples détails sur la vie de Rohde, on consultera avec fruit l'excellente biographie rédigée par son successeur à l'Université de Heidelberg, le professeur O. Crusius, *Erwin Rhode*, Lepzig, 1902, travail auquel nous aurons souvent recours. Quant à la vie de Nietzsche qui tient une si grande place dans ces pages, nous la supposerons connue de nos lecteurs dans ses événements principaux, les publications de MM. H. Lichtenberger, Henri Albert, Daniel Halévy et quelques autres en ayant mis tous les incidents à la portée du lecteur français. Pour l'exposé de sa doctrine nous renverrons aussi au II[e] volume de notre *Philosophie de l'Impérialisme; Apollôn ou Dionysos*, étude critique sur F. Nietzsche (Paris, Plon, 1905).

qu'en dépit de sa piété filiale, il parlait par la suite avec quelque amertume de cet exil prématuré.

Il choisit vers l'adolescence la carrière universitaire et étudia d'abord à Bonn la philologie classique, puis décida de suivre à Leipzig son maître de prédilection, le professeur Ritschl, qu'il estimait et vénérait du fond du cœur sans pouvoir néanmoins prendre sur lui de témoigner à ce guide bienveillant une entière confiance. Il ne dépouilla jamais en effet ces dispositions taciturnes et solitaires que nourrissent souvent les âpres climats du Nord. On le voit dans son âge mûr s'en excuser à l'un de ses confrères, le professeur Volkelt de Tuebingen, exhortant ce savant à ne pas juger de ses sentiments véritables par son attitude si étrangement réservée et silencieuse (1). Un pénible mélange de misanthropie et de méfiance envers ses propres forces le paralyse, dit-il, à toute heure, en lui inspirant la crainte de paraître importun. Comme cette disposition malencontreuse se complète par un fatal penchant à la méditation solitaire, il lui arrive de comprendre à fond et même d'apprécier grandement un homme sans savoir seulement remuer un doigt pour le persuader de cette sympathie. Situation absurde, conclut-il, car on marche de la sorte isolé parmi ses semblables ; on a l'impression d'être enkysté dans une cellule monacale qu'on serait condamné à transporter partout avec soi.

Une pareille tournure d'esprit explique assez bien le premier jugement de Nietzsche sur le camarade d'études qui allait rapidement devenir son ami le plus cher : « Un esprit très remarquable, écrit-il en

(1) Crusius, p. 110.

1866 (1), mais entêté autant qu'original. » Et Rohde, toujours sincère avec lui-même, ne se fera pas faute de renchérir bientôt, dans ses lettres à Nietzsche, sur cette appréciation fort clairvoyante. « Baroque et repoussant » (2), ou encore « aride et coriace » (3) (*sandig und ledern*, littéralement de sable et de cuir), telles sont les épithètes sévères qu'il se prodigue en s'étonnant modestement d'avoir malgré tout conquis la sympathie précieuse de son brillant ami. Véritable sensitive de la pudeur intellectuelle, il éprouve, dit-il (4), presque physiquement que son âme se ferme soudain malgré lui lorsqu'il voudrait le plus passionnément en faire part à un être aimé. Cette fâcheuse timidité était bien faite pour le rendre suspect d'orgueil aux esprits superficiels dont il fut en effet plus d'une fois méconnu.

Son excessive sensibilité dérivait d'un tempérament physique qui paraît avoir été peu robuste : à plusieurs reprises (5), on le voit tourmenté par des fièvres d'origine gastrique et nerveuse qui lui infligent des nuits sans sommeil, des journées d'agitation fébrile et ne cèdent qu'à des cures d'air ou de repos. Telle fut la maladie qui l'emporta prématurément dans sa cinquante-deuxième année et telles devaient être aussi, par la suite, les premières manifestations du mal plus pernicieux qui mina Nietzsche. Caractère et santé s'associaient donc pour engendrer chez

(1) *Correspondance de Nietzsche*, vol. II, p. XIII.
(2) C. 4. Nous désignerons dorénavant par la lettre C., dans nos notes, le IIe volume de la correpondance de Nietzsche, qui renferme les lettres échangées entre lui et Rohde et par Cr. la biographie de Crusius dont nous avons parlé déjà.
(3) C., p. 22.
(4) C., p. 153.
(5) Cr., p. 27 et 122.

Rohde cette pénible disposition que les romantiques de 1830 ont nommé le « mal du siècle » : sentiment de vide, d'amertume et de dégoût, dit-il (1), découragement sans motif et par là plus déprimant qu'une tristesse dont la cause serait mieux définie. En ces heures de souffrance, une affreuse apathie lui rendait pour quelque temps toutes choses indifférentes et importunes, plans d'avenir, souhaits, espérances, et souvent, ajoute-t-il (2), l'oppressaient dans la nuit d'un tel cauchemar qu'au réveil il se sentait perdu dans un véritable désert moral, sans amis, sans consolations d'aucune sorte. Ce sont là, conclut-il, des imaginations qui n'ont aucun fondement dans la réalité, mais, pour l'homme né sous une malheureuse étoile, mille imperceptibles tracas de ce genre forment enfin un faisceau de découragements si serré que la moindre déception devient alors le symbole et le présage d'une vie dévoyée sans ressources. Peinture frappante et dans laquelle peut se mirer plus d'une âme effleurée du mal romantique. Aussi trouve-t-on Rohde disposé d'instinct à choisir la même devise qui fut celle de ses frères en romantisme constitutionnel : *Too late, never more*, ou, en français :

Je suis venu trop tard, en un siècle trop vieux !

Il adopte en effet, pour se désigner en compagnie de ses semblables par la pensée inquiète, l'épithète amère de *zu spaet geboren*, les « trop tard nés » (3).

Contre ces inquiétudes, contre la sensation mys-

(1) C., p. 185.
(2) C., p. 456.
(3) C., p. 211 et 213.

tique d'être en butte aux rigueurs d'une divinité ennemie, il ne réagit pas cependant comme tant d'autres — et comme Nietzsche en particulier — par un cri d'orgueil ou de défi, par la prétention à l'alliance, à l'amitié d'un dieu favorable. Fils d'une race sérieuse et morale entre toutes, de bonne heure façonné par les dures leçons de la vie, il conserve une modestie qui est parfois touchante dans son expression sans réserve, — surtout vis-à-vis du compagnon d'élite et de choix qui s'est rangé à ses côtés sur le chemin. — Il considère en effet Nietzsche comme un esprit prédestiné à la création géniale dans le domaine de la pensée et de l'art, tandis qu'il se juge condamné pour sa part à vouloir le plus souvent sans pouvoir réaliser son dessein, telles, dit-il, ces sorcières d'ordre inférieur et de puissance restreinte, *Halbhexen* (1), qui figurent dans le *Faust* de Gœthe, et c'est là, au surplus, une assez exacte appréciation de leur avenir respectif, bien que son œuvre propre ne soit nullement négligeable, comme nous le verrons.

Aussi, lorsque son ami lui proposera certain jour de quitter tous deux la chaire professorale, de se retirer quelque temps sous leur tente et d'en sortir bientôt, fortifiés par la retraite, afin de jeter leur défi d'artistes à la société utilitaire de leur temps, Rohde répondra-t-il qu'il ne saurait en conscience s'attribuer une si haute mission. Il peut tout au plus apprécier, savourer le sublime, qu'il n'a nullement le don de créer : c'est pourquoi il doit se refuser les attraits de la méditation solitaire et s'imposer au contraire les devoirs stricts d'une profession bien définie. Certes,

(1) C., p. 4.

écrit-il (1), pour des hommes tels que Schopenhauer, Beethoven, Richard Wagner, tels surtout que le cher correspondant auquel il adresse cette touchante profession de foi, en un mot pour les privilégiés du génie, la question se pose de tout autre manière. Le pouvoir de la création originale qui leur fut départi par le ciel leur est une suffisante garantie de leur vocation réformatrice dans le monde. Mais qu'un Rohde s'enhardisse à contredire ouvertement l'opinion commune, ne saura-t-on pas lui répondre avec justice autant qu'avec dédain : « Qu'avez-vous donc à nous proposer de meilleur? Quel exemple plus haut à nous offrir? »

Noble méfiance de soi ! Humilité excessive même, puisque Rohde devait marquer dans sa sphère et, sur le terrain de la philologie classique, devenir un jour, lui aussi, quelque chose comme un pionnier ou un initiateur. Mais il refuse à bon droit de se délivrer prématurément un brevet d'originalité géniale, rappelant parfois au lecteur français le séduisant *Dominique* de Fromentin, son contemporain de la quatrième génération romantique. Il se considère comme indigne de l'association guerrière que lui propose son ami, parce qu'il ne sait point, dit-il, pêcher à son exemple de véritables perles dans les profondeurs de l'océan philologique, — telle la thèse nietzschéenne sur l'*Origine de la tragédie*, — et parce qu'il doit se contenter, pour sa part, d'en extraire avec une joie puérile des goujons ou autres menus fretins d'érudition qui sont seuls accessibles à son hameçon moins

(1) C., p. 209.
(2) C., p. 278.

fortement trempé. L'un modèle les images des dieux, tandis que l'autre découpe d'humbles festons pour leur temple.

II. — *Un roman d'amitié.*

A un caractère disposé de la sorte et si facilement blessé par les aspérités de la vie, on juge quel réconfort apporta la cordiale et spontanée sympathie d'un condisciple d'exception tel que Nietzsche. Les deux jeunes gens se rencontrèrent peu après l'arrivée de Rohde à Leipzig, dans le sein d'une association philologique qui groupait surtout des élèves du professeur Ritschl, et ce fut sous les auspices de ce maître excellent que débuta la belle amitié dont il nous faut tout d'abord dépeindre la souriante aurore. Une passion commune aux deux étudiants, celle de la musique, fut entre eux un premier lien : Nietzsche se plut à révéler au grave Hambourgeois les partitions de Wagner dont il était dès lors un adepte enthousiaste, et Rohde n'oublia jamais ces soirées de béatitude exquise durant lesquelles il écoutait en silence, plongé dans une obscurité propice au recueillement de l'âme, les brillantes exécutions ou les improvisations inspirées de son camarade (1).

Dix années plus tard, on trouve dans son journal intime cette réminiscence passionnée (2) : « Ah ! la musique ! Je lui dois à coup sûr tout ce que je découvre en moi de poésie persistante. Rappelle-toi,

(1) C., p. 4.
(2) Cr., p. 246.

ô mon âme, l'ivresse exquise et écrasante qui s'emparait de toi lorsque ma mère me chantait ces lieders qui n'ont jamais, depuis lors, cessé de résonner à mes oreilles. Songe à ces régions bienheureuses où tu te sentis transportée, au printemps de 1870, alors que Nietzsche te jouait *les Maîtres chanteurs* (surtout le passage : *Morgendlich leuchtend*). Ce sont les meilleurs instants de ta vie tout entière. »

Quelle fut la douceur de cette vie commune faite de travail austère et de rêves exaltés, les premières pages de la correspondance des jeunes gens le disent avec éloquence. Ils durent en effet se séparer vers la fin de 1867, alors que Nietzsche commença son volontariat. De ce moment, les lettres de Rohde sonnent tantôt comme une plaintive élégie, lorsqu'il pleure les joies disparues sans retour, tantôt comme un hymne de gratitude exaltée quand il évoque par le souvenir tous les bienfaits spirituels qu'il a reçus de son ami. Ces mois d'études auront été, dit-il, la période la plus riche en bénédictions de toute son existence (1), le plus ferme appui de sa vie morale (2). Il doit à l'absent ses meilleurs jours : il voudrait que chacun pût lire en son cœur quelle reconnaissance il garde au cher compagnon qui lui a révélé le pays radieux de la pure amitié, ce pays vers lequel il regardait auparavant, assure-t-il (3), comme un pauvre enfant vers un riche jardin fermé. Si longtemps demeuré, par sa faute, à l'écart de toute relation cordiale et tendre, il s'est vu soudain distingué par un esprit éminent, par un cœur chaleureux, et cette bonne for-

(1) C., p. 21.
(2) C., p. 25.
(3) C., p. 115.

tune a transformé tout d'un coup sa vie intérieure. C'est justement parce qu'il a pleine conscience de ses aspérités et de ses défauts que « la prévenance et la bienveillance le charment infiniment, comme quelque chose d'immérité ». Leur amitié fut donc pour lui la plus pure, la plus exquise jouissance : « A ce carrefour de notre vie, écrit-il quand Nietzsche est appelé à la chaire de Bâle, laisse-moi te dire encore une fois que nul ne m'a jamais fait plus de bien, donné plus de bonheur et que je sens ce bienfait par toutes les fibres de mon âme (1). »

Nietzsche, moins lyrique, a pourtant, lui aussi, des accents émus pour célébrer l'amitié, cette friandise de prix que peu d'élus sont appelés à goûter dans toute sa saveur, et qui, dit-il, échoit surtout en partage à ces pèlerins lassés dont la voie traverse des déserts : alors, tandis qu'ils s'affaissent, épuisés, sur le sable, une compagne divine s'approche pour les consoler, pour humecter d'un nectar enivrant leurs lèvres desséchées (2). En 1869, Rohde entreprend un voyage d'études savantes en Italie, et la même note attendrie continue de résonner dans ses lettres à son ami. Sans cesse il maudit leur séparation déplorable : quelle joie s'ils pouvaient goûter de compagnie les délices de la terre classique ! Au flanc des montagnes singulièrement découpées de l'Apennin, dominant les petites villes grises et muettes, endormies dans la vaste plaine de verdure, ils s'assoiraient côte à côte sur la terrasse de quelque auberge rustique devant un flacon de chianti (3) pour humer la poussière d'or du

(1) C., p. 132-133.
(2) C., p. 122.
(3) C., p. 153.

soleil couchant, échanger leurs impressions d'art ou laisser leur âme chanter de concert en une silencieuse harmonie. Le professeur de Bâle, accablé de besogne, et dès lors hanté par ses premières rêveries métaphysiques, se montre un peu plus indolent dans sa correspondance, mais, dit-il joliment par manière d'excuse, lorsqu'il n'écrit pas, il envoie du moins vers le ciel une longue lettre mentale, toute remplie de pensées tendres et de souhaits chaleureux, dans l'espoir que le fil magnétique qui relie son âme à celle de l'absent portera vers lui ce muet message (1).

Les amis parviennent néanmoins à se rejoindre parfois, et, de ces entrevues fugitives, ils rapportent au logis toute une provision de bonheur : « Je rumine avec une satisfaction béate, écrit Rohde en pareille circonstance (2), les jours heureux passés ensemble en août, et, comme une vache paresseuse, je me réchauffe longuement au soleil de ce souvenir. » En 1871, une semblable réunion se prépare pour eux à Leipzig, et l'on dirait un couple heureux qui va revoir le théâtre de sa lune de miel. Par anticipation, ils savourent les heures délicieuses qu'ils goûteront bientôt dans la vieille cité savante dont la mémoire leur est restée si chère, où chaque pas leur rappellera les péripéties tantôt émues, tantôt joyeuses d'une année qui fut la plus aimable de leur vie (3). Bien mieux, nulle déception ne se fait sentir au lendemain d'un plaisir si imprudemment escompté à l'avance : tout au contraire, ce ne sont qu'actions de grâces rétrospectives et réminiscences de saines gaietés renouvelées.

(1) C., p. 166.
(2) C., p. 70.
(3) C., p. 264.

Un sentiment si profond est quelquefois effleuré de cette inquiétude et de ce scrupule qui sont comme la rançon du bonheur. Rohde surtout, qui tient dans cette tendre alliance un rôle moins directeur et moins prépondérant que son ami, s'émeut au moindre symptôme de froideur. Voici un épisode qui nous édifiera sur ce point. En 1873, Nietzsche s'avise de soumettre à son correspondant un projet d'appel à l'opinion qu'il vient de rédiger en faveur de Wagner et de l'œuvre théâtrale de Bayreuth (à ce moment compromise par l'indifférence du public éclairé). Le style de ce manifeste artistique est analogue à celui des *Inactuelles* qui sont alors sur le chantier, c'est-à-dire qu'il a de l'âpreté et de l'outrance. Rohde prend connaissance du projet et exprime alors son avis dans une lettre fort élogieuse en somme quoique semée çà et là de quelques réserves : la morale de cette consultation judicieuse pourrait être qu'on prend plus de mouches avec une cuillerée de miel qu'avec un tonneau de vinaigre (1). Là-dessus, Nietzsche, empêché par ses occupations, reste quelque temps sans reprendre la plume pour écrire à Kiel. Son camarade s'en étonne d'abord, s'en inquiète ensuite. Il est bientôt torturé jour et nuit par la pensée que son insuffisant enthousiasme pour la cause de Bayreuth pourrait avoir froissé l'ardent wagnérien de Bâle et il lui adresse sans plus attendre une lettre d'excuses dont le ton est de la plus pathétique véhémence. Il réclame une explication sincère car il ne saurait supporter, dit-il, la pensée qu'un ami qui n'a cessé de lui inspirer une sympathie, une affection sans bornes,

(1) C., p. 422.

puisse nourrir en silence contre lui la moindre rancune, quelle qu'en soit d'ailleurs l'origine. Et certes, ce n'est pas un sentiment de susceptibilité froissée qui lui dicte une telle mise en demeure, mais bien plutôt l'angoisse poignante de voir troublée par sa faute une amitié sans laquelle il ne peut imaginer ce que serait sa vie.

Cette adjuration émouvante se croise cependant avec une lettre de Nietzsche qui n'a même pas songé à se sentir blessé et qui annonce, au contraire, avec une parfaite bonne humeur, que son projet de manifeste a été écarté, après examen, par les conseillers de Wagner. A peine a-t-il mis ce mot à la poste qu'il reçoit l'apostrophe passionnée de son camarade. Il reprend la plume aussitôt et riposte gaillardement : « Mais, cher bon ami, quelle lettre ! Ah ! Seigneur Jésus, pas un mot de sensé ! Je n'ai pas même un atome de mauvaise humeur ; je suis innocent comme un veau qui vient de naître, etc... » Et Rohde d'excuser à son tour ses soupçons malencontreux. Il a ressenti, explique-t-il, une véritable souffrance à la pensée d'avoir froissé son frère d'élection et il s'est demandé une fois de plus, en toute sincérité du cœur, s'il était vraiment digne d'une fraternité si haute? Que leur union soit donc cimentée désormais pour l'éternité. « Je voudrais voir, s'écrie-t-il dans l'élan de la sécurité revenue, qui nous ferait désormais trébucher sur notre commun chemin ! » Et pourtant, l'alerte ne s'effaça pas de son souvenir : à dater de cette aventure, il se montrera plus prudent que jamais dans les réserves qu'il croit devoir soumettre à Nietzsche, chaque jour plus exalté dans les revendications de son wagnérisme moral. Et lorsque Rohde

juge les *Inactuelles*, par exemple, on peut douter dès lors que ses lettres expriment sa pensée tout entière.

Ajoutons que l'accent de la correspondance entre les deux amis n'est pas toujours aussi pathétique. Un humour, quelque peu pédantesque parfois, comme il sied à des étudiants préoccupés de leurs études, s'y donne cours en juvéniles saillies : on dirait une paire de nos normaliens en gaieté. Nietzsche plaisante sans scrupule leur maître et prophète commun, Schopenhauer (1) ; il parodie adroitement les vers du *Faust* de Gœthe (2) et son récit d'une scène violente avec un certain tailleur, trop exigeant sur le paiement de ses honoraires, est d'un irrésistible comique (3). Rohde, en dépit de sa froideur native et de sa réserve farouche, se montre fort bien doué de son côté pour la plaisanterie calme et imperturbable. Il a des boutades de pince-sans-rire émérite ; il possède un remarquable talent d'imitation vocale, joue à l'occasion les rôles comiques (4) et écrit, lui aussi, des vers satiriques très adroits.

A une si joviale humeur les deux jeunes gens rêvèrent de donner pour un temps libre carrière, au lendemain de leur promotion doctorale. Le Paris des dernières années du second Empire, avec ses plaisirs faciles, sa réputation de luxe et de folie, attirait invinciblement, par une séduction de contraste, ces esprits sérieux mais ardents, qui désiraient goûter aux fruits de la civilisation moderne avant de la réformer à leur mode. Le projet d'un commun séjour à Paris revient

(1) C., p. 14.
(2) C., p. 62.
(3) C., p. 88.
(4) Cr., p. 210 (note).

donc plus d'une fois sous leur plume avant 1869. Ils se proposent d'habiter au « huitième » étage (1), de donner des leçons d'allemand pour payer leur modeste dépense, de boire l'absinthe nuit et jour et de se faire, pour quelques mois, aussi peu semblables que possible à des pédants allemands de petite ville. Ils goûteront, disent-ils (2), « la vertu divine du *cancan* (*sic*) », s'exerceront à supporter le « poison jaune » (l'absinthe, qui décidément fait partie intégrante de la vie parisienne à leurs yeux) et par là se rendront dignes de marcher plus tard au premier rang des esprits éclairés. Un roman alors assez goûté en Allemagne, *Verdorben in Paris* (Dépravé à Paris), exprimait par son seul titre l'inquiétude qui, de tout temps, a combattu la curiosité dans le cœur de nos voisins lorsqu'ils évoquent les fascinations de la vie parisienne. Les deux amis, qui ont lu le livre, ne se laissent pas troubler par cet avertissement préalable : ils sont assurés de leur vertu ; ils iront donc de la Closerie des Lilas au parvis de Notre-Dame (3), en flâneurs philosophes ; ils porteront en tous lieux pour sauvegarde la gravité de leur noble idéal et le tendre sentiment de leur indissoluble union.

Par malheur, la précoce réputation savante de Nietzsche et sa nomination inattendue à l'Université de Bâle firent échouer ce plan si amoureusement caressé. L'auteur de *Zarathoustra* ne devait jamais visiter les rives de la Seine, malgré ses sympathies affichées pour les riverains. Rohde, au contraire, fit son voyage de noces à Paris en 1877 et, durant quelques

(1) C., p. 37.
(2) C., p. 62.
(3) C., p. 124.

semaines, aspira, dit-il, par tous les pores, la vie puissante et imposante de la grande cité (1). Il y retourna une seconde fois au printemps de 1883 pour jouir des musées ainsi que des théâtres et se plonger avec passion dans un milieu d'art entièrement nouveau pour lui (2).

Nous venons de faire allusion au mariage de Rohde. Un premier projet de ce genre lui avait attiré, en 1875, une pénible déception, à la suite de laquelle il traversa une crise de dépression profonde. Nietzsche l'encouragea de tout son pouvoir à dominer ce chagrin : « Dès que le jour s'assombrit autour de toi, écrit-il (3), songe un instant à ce que tu es pour moi, pour nous, pour tes amis, et que le ciel soit remercié du fond de notre âme pour t'avoir conservé à notre affection ! » Cet amour malheureux est, au surplus, la seule impression féminine qui traverse la correspondance de Rohde avant son mariage qui fut béni en 1876 et le rendit parfaitement heureux. Nietzsche n'est pas plus préoccupé de galanterie pour sa part : on sait le rôle secondaire que la femme a joué dans son existence. A peine un sourire de jeune fille brille-t-il un instant à travers sa correspondance pour s'éteindre aussitôt dans l'oubli : c'est celui d'une aimable actrice qui habitait sous le même toit à Leipzig, en 1868, et que le jeune savant désigne par le joli nom grec de *Glaukidion*, « aux yeux couleur de mer » (4). On le voit, ces cérébraux, disciples de Schopenhauer, prenaient la doctrine ascétique de leur maître plus au sérieux qu'il ne

(1) Cr., p. 90.
(2) Cr., p. 125.
(3) C., p. 509.
(4) C., p. 121.

l'avait fait lui-même (1). Dionysos ou Apollon leur voilaient les charmes d'Eros. Nietzsche, dans une profession de foi sans ambages, a placé un jour l'amitié bien au-dessus de « l'affreux et avide amour sexuel » (2) ; et lorsqu'il évoque l'automne de sa vie, c'est pour se voir libre et satisfait aux côtés de son ami ; Philémon et Baucis de la fraternité intellectuelle. Hélas ! bien avant l'automne, cette amitié jalouse devait être fanée par le souffle brûlant d'un trop orageux été.

III. — *Coreligionnaires.*

Sur la recommandation chaleureuse de son maître Ritschl, Nietzsche fut donc appelé, dès le début de 1869, à une chaire de l'Université de Bâle, et cette promotion imprévue ne fit pas seulement échouer le joyeux projet de séjour parisien dont nous avons parlé : elle mit encore une sourdine à la franche gaieté des deux adolescents insoucieux. De ce moment les devoirs et les difficultés de la vie viennent jeter leur grande ombre importune dans le ciel jusque-là sans nuage de leurs aspirations généreuses et naïves. Et ces difficultés qui ne sont épargnées à personne, seront pour eux d'autant plus redoutables que, poussés par leurs nobles desseins de prosélytisme artistique et moral, ils vont d'abord heurter de front à l'envi tous les préjugés de leur entourage.

De bonne heure éloignés de la foi chrétienne, ils

(1) On assure que cet apôtre du renoncement avait eu à Berlin un enfant d'une danseuse.
(2) C., p. 169.

choisissent en effet pour appuyer leur mysticisme juvénile un conseiller dangereux, l'homme que l'Allemagne s'était prise à goûter depuis quelques années après l'avoir tenu un demi-siècle durant dans l'obscurité la plus complète, l'auteur du *Monde comme volonté et représentation.*

Quoiqu'il se sente artiste par ses aspirations les plus chères et qu'il se trouve mal à l'aise dans ses sévères fonctions professorales, Rohde s'efforce d'exercer effectivement sur lui-même une contrainte ascétique féconde en demeurant avant tout fidèle à un devoir professionnel qu'il juge aride et pénible trop souvent : par là, il obéit aux plus saines suggestions de Schopenhauer et il marche à grands pas dans la voie de sagesse qui le conduit à une existence utile et honorée. Nietzsche, plus exalté pour sa part, plus sûr de lui-même et de sa mission, s'avance par un tout autre chemin vers leur commun idéal de perfection, et prête plus volontiers l'oreille aux leçons strictement mystiques de son maître en philosophie. Sa propre perfection morale et la rédemption du monde dévoyé qui les entoure, il les attend presque uniquement des révélations de l'art, surtout de l'art lyrique et musical. Par là il rétablit dans la morale, — au moins pour les tempéraments artistiques privilégiés, tels que le sien, — ce privilège de la bonté naturelle que Schopenhauer n'avait pas introduit sans correctifs dans la trame de sa bizarre doctrine. Sous l'influence de ses études philologiques, il croira trouver dans le satyre grec, sectateur de Dionysos, qui parcourt les campagnes, dansant, riant, chantant, criant et ravageant les moissons sur son passage, mais qui, au fond du cœur, se sent, dit-il, pénétré de pitié et d'amour pour les

êtres, il trouvera dans ce personnage semi-animal les symboles des âmes prédestinées dont l'effort doit balayer les vulgarités de la civilisation moderne. Cette assimilation hasardeuse sort du fond même de sa constitution mentale, car il ne s'en est dégagé que de façon passagère et l'obsession du satyre rédempteur a fini par revêtir en son âme une forme nettement pathologique, comme on le verra (1).

Dans son essence, sinon dans quelques détails heureux, le système de Schopenhauer est toutefois si fort opposé aux exigences logiques de la pensée contemporaine, qu'il tomba bientôt de lui-même en ruines autour des deux esprits éminents qui lui avaient demandé tout d'abord un précaire abri. Ils gardèrent encore quelque temps une vénération, peu justifiée d'ailleurs, pour le caractère et pour la personnalité morale de leur ancien maître dont ils connaissaient fort imparfaitement la vie, sans nul doute : mais ils le remplacèrent sans délai, à titre de conseiller théorique, par un autre inspirateur, encore vivant et agissant à leurs côtés celui-là, par le musicien-philosophe qui les avait tant de fois enivrés de ses harmonies géniales. A Richard Wagner, en effet, aussi bien qu'à Arthur Schopenhauer, Rohde fut conquis par l'influence toujours docilement acceptée de son ami. Nous avons dit que ce dernier, passionné de musique et se croyant même heureusement doué pour la composition musicale, avait goûté de bonne heure l'originalité du grand artiste novateur, qu'il avait eu l'occasion de rencontrer une fois à Leipzig, en 1868. Lorsqu'il vint habiter

(1) Voir C., p. 339, où l'on trouve déjà le conseil du rire méprisant et de la joie satanique. Nous avons développé ces considérations dans notre volume sur Nietzsche.

Bâle, il alla souvent visiter le maître dans sa retraite de Tribschen et passa près de lui des heures inoubliables. Or Wagner, en pleine activité productive, rééditait à ce moment un de ses ouvrages théoriques, *Opéra et Drame*, conçu, au lendemain des événements de 1848, sous l'inspiration romantique de Feuerbach, et il allait publier le plus schopenhauérien de ses écrits, ce *Beethoven* qui est une apothéose mystique des grands musiciens, proclamés les Rédempteurs de l'humanité. En faisant de Beethoven un « saint » par excellence, un nouveau Messie, Wagner ne négligeait nullement de se mettre sans cesse en parallèle avec son héros, et cette audacieuse divinisation de sa propre personne devait exercer une puissante action suggestive sur certaines âmes avides d'enthousiasme et de dévouement passionné.

IV. — *Les révélations de Dionysos.*

De l'influence de Schopenhauer, continuée par celle de Wagner, sortirent les premiers écrits de Nietzsche : ses conférences académiques sur Homère et sur Socrate, ainsi que son livre fameux sur la *Naissance de la tragédie, issue de l'inspiration musicale.* Dans tous ces travaux, il expose ou plutôt laisse deviner à l'arrière-plan de sa pensée une sorte de métaphysique esthétique qui procède de Schopenhauer, mais reste néanmoins par certains traits originale. Il se croit en gestation d'une religion nouvelle, il vante les sensations grandioses qui l'assaillent quand il s'efforce de créer lui-même son propre univers et qu'il voit toutes choses se placer, dit-il, comme d'elles-mêmes parmi les maté-

riaux propices à sa construction intellectuelle, obéissantes aux souhaits de l'architecte inspiré (1). Il interprète les grands événements de 1870 et 1871 comme la confirmation providentielle des prophéties qu'il croit en avoir faites ; il s'absorbe dans son rêve extatique et s'enivre de ses visions : « Orgueil et folie, écrit-il alors en propres termes (2), sont assurément des mots trop faibles pour exprimer la constante *insomnie* de ma pensée. » Il ajoute cependant, dans un retour d'humeur joviale et par allusion à sa santé qui souffre de cette exaltation sans trêve : « N'attribue pas au moins l'état mental que je viens de dépeindre à quelque trouble de mon système ganglionnaire. S'il en était ainsi, je devrais m'inquiéter sérieusement pour l'immortalité que j'ambitionne ; mais je n'ai jamais entendu dire que les *vapeurs* puissent susciter des états philosophiques de l'âme. » C'est en quoi il est assez mal renseigné, car Rohde le dira lui-même un jour, — alors que son ami ne pourra plus l'entendre, — dans les chapitres de sa *Psyché*, ce grand ouvrage de son âge mûr qui étudie les origines du mysticisme hellénique.

Nous avons longuement examiné jadis la première métaphysique *dionysiaque* de Nietzsche (3). Ce qui nous en intéresse présentement, c'est avant tout l'écho que ces suggestions métaphysiques éveillèrent dans la pensée d'Erwin Rohde, toujours docile aux inspirations venues de son ami. Tout d'abord, il se laissa visiblement séduire et entraîner par ces thèses étranges que son adhésion récente aux idées de Scho-

(1) C., p. 230.
(2) C., p. 230 et 231.
(3) Voir notre volume intitulé : *Apollón ou Dionysos.*

penhauer le préparait à mieux goûter. Il devança même un instant Nietzsche sur la voie dionysiaque, puisqu'il lui écrit dès le 22 avril 1871 (1) qu'il réprouve les savants de Gœttingen, célébrant à l'envi la *sérénité*, comme caractéristique du véritable esprit hellénique. A son avis, Dionysos exerça sur l'âme grecque une influence tout aussi profonde que l'Apollon rationaliste (*aufgeklaert*) dont les professeurs allemands voient partout l'intervention souveraine. Entre Homère et Eschyle se déroule, dit-il, une époque de constante agitation mystique et de progrès dans la science de l'âme dont seule la plate logique alexandrine nous a dérobé les monuments caractéristiques parce qu'elle a négligé de les conserver par l'écriture. Jamais les natures les plus hautes de ce peuple unique ne se sont abaissées jusqu'aux platitudes de la moderne et optimiste conception scientifique du monde ainsi que du sort futur de l'humanité. Il faut haïr, conclut-il, la race des pédants parce qu'ils défigurent de façon répugnante la beauté et la profondeur de ce qui fut l'âge d'or de l'humanité occidentale. Et ce sont là précisément les questions qu'il examinera par la suite, avec plus de sang-froid, dans sa *Psyché*.

Certes, par ces invectives passionnées, — dont il devait peu après atténuer, pallier l'emportement inconsidéré et que nous le verrons même rétracter un jour, — Rohde n'est pas sans quelque responsabilité dans le premier égarement de la pensée nietzschéenne, dans cette orgie de mysticisme esthétique dont l'auteur d'*Humain, trop humain*, dira qu'il fut sur le point de périr, et dont le nouveau Zarathoustra mourra

(1) C., p. 236.

en effet par l'intelligence lorsqu'il osera s'y replonger de nouveau. Car Nietzsche a grand'peine à modérer sa joie devant cette adhésion inattendue qui vient le confirmer à l'heure décisive dans les convictions hasardeuses d'où sortira bientôt son livre sur *la Naissance de la tragédie;* lorsqu'il adresse peu après à son ami sa conférence sur Socrate, récemment retouchée et amplifiée par lui en vue de l'impression, Rohde se dit remué jusqu'au fond de l'âme par les aperçus que cet opuscule lui apporte sur la naissance de l'art tragique, le plus mystérieux de tous, et sur les phénomènes étranges qui ont présidé à ses origines (1). Un « demi-jour empourpré », c'est ainsi qu'il caractérise la lumière que les intuitions de Nietzsche ont jeté sur ces difficiles problèmes, et le mot plaît grandement à ce dernier qui le répète avec une satisfaction évidente dans ses réponses.

L'excellent biographe de Rohde, le professeur Crusius, remarque (2) que le jeune savant dut se sentir incliné par les souvenirs de son récent voyage en Italie vers cette conception singulière du satyre créateur de l'art et de la sagesse qui fait le fond du dionysisme nietzschéen. Il avait goûté en artiste les gestes fougueux, les chants passionnés, l'humeur « dionysiaque » des bruns enfants du Midi; il avait même dansé la tarentelle sur le rocher de Tibère avec quelques jeunes Napolitaines en belle humeur qui l'invitèrent à partager leurs jeux : de véritables *ménades*, dit-il dans une lettre à sa mère en racontant cet épisode pittoresque; et il ajoute qu'un Allemand de ses

(1) C., p. 249.
(2) Cr., p. 39 et 40.

amis, spectateur de la scène joyeuse, l'a trouvé tout italien d'attitude et de geste en cette circonstance, transfiguration qui nous étonne bien un peu, il faut le dire, chez ce Hambourgeois aux articulations rigides. Quoi qu'il en soit, il avait puisé dans ses impressions de voyage le sens de l'orgiasme et l'intelligence des phénomènes d'exaltation collective dont la vie devait lui apprendre par la suite à suspecter davantage les fruits intellectuels ou moraux.

Lorsque parut *la Naissance de la tragédie*, il applaudit donc tout d'abord sans réserve aux vues dionysiaques de Nietzsche sur les origines de l'art grec et sur l'avenir du wagnérisme, héritier du génie hellénique. Il se sent à cette heure en parfaite communion d'idées avec son ami dont le livre lui fournit, dit-il, l'interprétation lucide et totale de ses plus intimes *expériences* sentimentales. Certes, ce ne sont pas de pures rêveries que ces conceptions dont un autre que l'auteur peut éprouver et vivre en quelque sorte au plus profond de lui-même la réalité pénétrante. Dans cette disposition d'enthousiasme sincère, Rohde rédige un compte rendu véritablement dithyrambique de *la Naissance de la tragédie* (1) : le livre est mis sur le même rang que les œuvres de Schopenhauer, ce qui est un éloge suprême sous la plume du critique à cette époque de sa vie. On y trouve, dit-il, la clef du monde des apparences de même que la philosophie de la Volonté nous a livrés les clefs du monde métaphysique. Mais Rohde trouve quelque difficulté à faire publier cet éloge qui lui est plus d'une fois refusé par la presse avant que le journal officiel du wagnérisme

(1) Voir E. Rohde, *Kleinere Schriften*, vol. II.

accepte de l'insérer dans ses colonnes. Nietzsche n'en goûte pas moins, à la lecture de ces lignes dictées par une sympathie ardente, des satisfactions d'amour-propre telles qu'il n'en a guère connu de semblables (1). Notons pourtant, par anticipation, que cette effusion amicale marque l'apogée du dionysisme de Rohde, l'instant fugitif où les deux camarades sont dans toute la force du terme des coreligionnaires, pareillement attachés à leur foi commune et prêts à tout sacrifier pour elle. Aussitôt après, et en dépit des apparences contraires, un mouvement de réaction va se dessiner dans l'esprit de Rohde, et, dorénavant, quand il s'exprimera sur les convictions métaphysiques ou morales de son ami, nous ne trouverons plus guère sous sa plume que réserves discrètes ou avertissements dissimulés.

V. — *La première philosophie de Rohde.*

Si Rohde devait bientôt reprendre insensiblement vis-à-vis de Nietzsche son indépendance intellectuelle, il n'en avait pas moins pendant plus de trois années, — entre 1869 et 1872, — médité pour sa part et commenté de son côté les thèses toutes mystiques dont le jeune professeur de Bâle lui imposait de loin comme de près la suggestion passionnée. Sa correspondance en témoigne et, plus encore, les notes qu'il consignait en ce temps dans le journal intime dont le professeur Crusius nous a donné quelques fragments au cours de son esquisse biographique. Par une frappante coïnci-

(1) C., p. 287.

dence, il suspendit la rédaction de ces notes personnelles le jour même où il reçut de son ami, en 1878, le premier volume d'*Humain, trop humain*, ce recueil d'aphorismes qui est une complète rétractation du premier dionysisme nietzschéen. En dépit des objections attristées que lui inspira, comme nous le verrons, ce livre si impitoyable à toute rêverie mystique, une telle lecture semble avoir eu néanmoins pour résultat de lui conseiller désormais sur ces sujets la prudence et le recueillement.

Jusque-là, et durant dix années environ, voici comment se reflètent d'abord, puis se redressent et se rectifient déjà, dans l'esprit si droit de Rohde, les thèses séduisantes du mysticisme esthétique telles que Nietzsche les formula dans les œuvres de sa jeunesse. Tout d'abord, — et la chose est frappante, — Rohde a vite fait de remarquer qu'une évidente parenté relie les aspirations réformatrices de son ami, qui sont devenues les siennes, à celles des coryphées du romantisme allemand. A fort juste titre, il définit dès lors la doctrine de son maître Schopenhauer comme une cristallisation du romantisme moral, cette atmosphère au sein de laquelle avait grandi le philosophe de Francfort, mais qu'il osa, ajoute Rohde (1), purifier de ses « impuretés cléricales ». On sait, en effet, que les romantiques allemands ont, pour la plupart, développé dans le sens chrétien leur mysticisme natif, en sorte que la nuance « cléricale » s'associe le plus souvent de façon fort intime à l'idée de romantisme dans les cerveaux allemands. C'est pourquoi Schopenhauer, athée et négateur de l'immortalité person-

(1) C., p. 102.

nelle de l'âme, n'a paru nullement suspect de « romantisme » à ses compatriotes, bien que son mysticisme foncier le rattache sans conteste à cette école, comme Rohde l'a finement aperçu.

Un peu plus tard, ayant eu l'occasion de feuilleter les biographies consacrées par Varnhagen von Ense aux amis de sa femme, la célèbre Rachel Lévin, Rohde se prit de sympathie admirative pour l'aimable Alexandre de la Marwitz (1), ce jeune gentilhomme que Rachel entreprit de guérir du « mal romantique » dont il était la proie et dont il avait tous les symptômes : l'abattement tragique, la souffrance sans cause précise, les spectres nocturnes. La Marwitz fut délivré de ses vapeurs par l'exaltation patriotique qui dressa l'Allemagne contre l'oppression napoléonienne : il combattit et succomba pour l'indépendance de son pays. Enfin il semble que deux femmes romantiques de marque, Caroline Schlegel et Bettina d'Arnim, aient exercé quelque influence sur la pensée de Rohde à cette époque (2).

Sans aucun accord préalable avec son ami, Nietzsche se trouve amené, lui aussi, vers le même temps, à l'étude des écrivains romantiques; et lorsque les deux correspondants en viennent à se communiquer réciproquement leurs impressions sur ce sujet, ils se montrent très frappés (3) d'une semblable coïncidence entre leurs dispositions morales du moment (4).

(1) C., p. 239. Voir aussi Varnhagen, *Buch der Andenken*, t. I, p. 508.

(2) Bernouilli, t. II, p. 129.

(3) C., p. 242.

(4) Dans une des meilleures revues bibliographiques allemandes, un critique appelait hier Nietzsche « le plus grand des romantiques allemands ». (*Literarisches Centralblatt*, 1911, n° 4, p. 135.)

Le romantisme, Rohde le définit encore, vers la même heure : une vive opposition contre le règne exclusif du bon sens ; et cette explication se rencontre sous sa plume à propos d'Aristophane (1), dans l'œuvre duquel il aperçoit comme un pressentiment des révoltes romantiques contre la convention sociale. Le jeune savant n'hésite nullement d'ailleurs à se proclamer tout à la fois le fervent de la Grèce antique et l'héritier des revendications romantiques, car le dix-neuvième siècle a su façonner à son image un hellénisme beaucoup plus romantique que classique. On restera romantique, en effet, tout en admirant passionnément les Grecs, si l'on goûte dans leur littérature l'expression de la nature humaine primitive et heureusement douée, bien que non encore façonnée par l'expérience de la vie sociale ; si, avec Nietzsche dionysiaque, la superstition du mythe légendaire et la propension à l'orgiasme mystique sont les exemples qu'on demande de préférence aux Hellènes, au lieu d'apprécier en eux l'art discipliné par la raison, l'esprit scientifique qu'ils possédèrent en germe et la morale civique qu'ils ont pour la première fois formulée.

Ces derniers mérites, Rohde les estimera vers la fin de sa vie dans la civilisation grecque jusqu'à découvrir chez Homère, comme nous le verrons, une conception rationnelle et en quelque sorte positiviste du monde. Jeune, il n'hésite pas à partager, au contraire, les préférences de Nietzsche pour la bacchanale et pour l'exaltation du satyre, à dénigrer avec lui la philosophie socratique ou les premiers pionniers de l'histoire ; et voici comment il traduit pour sa part,

(1) *Kleinere Schriften*, t. I, p. XVIII.

de façon théorique et synthétique, les convictions auxquelles il s'est provisoirement arrêté. Il utilise d'abord la terminologie de Hartmann pour opposer le *Conscient* à l'*Inconscient* dans l'âme humaine ; puis aussitôt, en mystique convaincu, il se prend à dénigrer le conscient pour demander à l'inspiration inconsciente la lumière de la vérité. Un des premiers aphorismes de son journal intime (1) propose en effet d'appliquer l'épithète d'*humaines* aux religions et aux philosophies qui font de l'homme et de sa faculté *consciente* le point de départ et le point d'arrivée de leurs déductions : tels le judaïsme, le christianisme et l'hégélianisme moderne ; puis, de leur opposer des religions ou philosophies dites *cosmiques*, qui conçoivent l'Univers comme un tout indivisible et estiment surtout dans l'homme ce qui lui est commun avec l'Univers selon l'hypothèse mystique, à savoir l'*Inconscient* et l'Instinct : tels sont le bouddhisme, le romantisme d'un Schleiermacher et la doctrine de Schopenhauer. Nous savons déjà où vont à ce moment les préférences de Rohde. Quiconque a une fois compris les philosophies cosmiques, écrit-il, ne peut plus jamais être ramené vers une des philosophies humaines. Serment de mystique enivré de sa foi, car il devait bientôt démontrer le contraire par son propre exemple.

A cette heure, la doctrine « cosmique » qu'il a tout d'abord adoptée, celle de Schopenhauer, ne lui paraît pas encore assez exempte de tout mélange « humain » et rationnel. Il reconnaît en effet deux inspirations bien distinctes dans la philosophie de son maître.

(1) Cr., p. 220.

Tout d'abord Schopenhauer semble, dit-il (1), considérer l'intelligence *consciente* comme la meilleure exploratrice de la vérité ; mais, par la suite, il rejette cette vue dont la source n'est autre qu'une aveugle adoration de l'homme pour lui-même, et dès lors il s'efforcera de comprendre le monde par l'intuition dirigée vers l'intérieur de notre âme et vers l'Inconscient. Or, si la première de ces deux méthodes se prête à une exposition plus logique, c'est dans la seconde seulement que résiderait pourtant la *véritable grandeur* du philosophe de la Volonté-Instinct ; et Schopenhauer n'aurait guère démontré qu'une chose par sa demi-partialité pour l'intelligence et pour la raison, c'est qu'il est bien difficile à l'homme, même à l'homme de génie, de dépouiller l'orgueil si profondément humain que lui inspire le jeu de ses facultés *conscientes*. Telle est, à cette heure de sa vie, la conviction sincère d'un jeune mystique méfiant de la raison humaine dont l'allure est bien trop lente à son gré dans la recherche de la vérité. Une fois de plus, il nous rappelle en ceci les grands jansénistes de la première génération de Port-Royal, Saint-Cyran, Jansen lui-même et Pascal. Pour nous persuader, conclut-il bravement, une philosophie n'a nul besoin d'être « démontrée » ; il suffit qu'elle ne choque pas trop ouvertement notre sens logique (2).

Ces considérations sont déjà catégoriques quant à la prééminence nécessaire de l'Inconscient sur le Conscient, de l'Instinct sur la Raison. Les religions égyptiennes et indiennes, insiste un peu plus loin

(1) Cr., p. 220-221.
(2) Cr., p. 221.

Rohde (1), placent l'*animal* sur leurs autels et se montrent par là plus profondément religieuses que la religion israélite où la divinité n'est adorée que sous forme humaine. Car les adorateurs de la bête sentent avec justesse et profondeur que l'aspect honorable, durable, créateur et conservateur de l'Univers n'est nullement dans la pensée consciente, mais bien dans l'Inconscient. Or, chez les animaux, l'Inconscient n'est pas plus pur en son essence que dans l'homme, sans doute; mais du moins, exempt des mesquines influences de la pensée et du savoir conscient, il se révèle en eux de façon plus spontanée et plus naïve (2).

(1) Cr., p. 224.

(2) Des tendances analogues ont été récemment encouragées au milieu de nous par la tardive popularité d'un entomologiste presque nonagénaire qui est resté prisonnier des conceptions philosophiques du romantisme. A ces insectes, qu'il a si merveilleusement observés d'ailleurs, M. J.-H. Fabre refuse la faculté de s'adapter aux circonstances en modifiant consciemment leur instinct, parce qu'il juge leur mentalité imperméable à l'expérience. Mais c'est *faiblement, lentement* perméable qu'il faudrait dire, car l'homme primitif ne fut pas autre en présence des faits et nous voyons où il est néanmoins parvenu. Que sont soixante années d'observation dans la vie multiséculaire des espèces? Des progrès infimes et imperceptibles, appuyés sur la collaboration de la *mnémé* ou mémoire protoplasmique héréditaire, agissent vraisemblablement de façon adaptatrice. (Voir notre *Introduction à la philosophie de l'impérialisme*, Alcan, 1911.) Il serait intéressant de comparer aux vues de M. Fabre, qui repousse le transformisme, celles du Père Wasmann, ce savant jésuite allemand qui s'est spécialisé dans l'étude des fourmis et de leurs « hôtes » (certains coléoptères qui vivent avec elles à l'état de symbiose). Le Père Wasmann accepte nettement le transformisme dans certaines limites.

Nous sommes fort tenté de croire, en résumé, que, du bas en haut de l'échelle des êtres, c'est le Conscient qui crée l'Inconscient par ses déchets, qu'il est l'organe adaptateur par excellence de l'élément psychique diffus dans la matière vivante. Il est vrai qu'il est souvent opprimé et dominé ensuite par sa créature multiséculaire, l'Inconscient : il doit néanmoins continuer de la façonner lentement aux circonstances sous peine de voir leur commun support physiologique anéanti par la concurrence vitale. On pourrait presque dire que les sociétés

Conclusion chère en tout temps au romantisme moral

L'hommage à l'instinct se retrouve, au surplus, non seulement dans les notes personnelles de Rohde, mais encore dans sa correspondance avec Nietzsche. Au lendemain de leur première séparation, Rohde, qui poursuit ses études à Kiel, écrit qu'il a peine à s'acclimater dans cette atmosphère nouvelle ; et il se promet avec humour de s'en rapporter désormais à son instinct, qui, dit-il (1), est bien évidemment ce qu'il y a de mieux dans tout l'intellect. Cet instinct lui criait en effet : Ne va pas à Kiel, mon fils, car tu y vivras parmi des gens tout à fait honnêtes et de bon cœur, mais mal équarris, fermés à l'enthousiasme, — une race de plomb. Il se repent grandement, dans le cas présent, de n'avoir pas écouté cet avis. Et Nietzsche d'insister aussitôt sur une pareille plaisanterie pour lui donner un caractère doctrinal : « Tu as eu avant tout un mot selon mon cœur : l'instinct est ce qu'il y a de mieux dans notre intellect. »

Sous la plume des deux amis, l'apologie de l'Instinct a pour corollaire celle de l'Art, — qu'ils font dériver tout entier de l'Inconscient, — et celle de

de fourmis et d'abeilles sont l'image des premières sociétés humaines : domination presque absolue de l'instinct et de la tradition, très lente adaptation, par la très faible capacité d'expérience individuelle, la seule adaptatrice à la longue. — Voir les beaux travaux tout récents sur les fourmis champignonnistes de M. Jacob Huber et les conclusions qu'en a tirées le professeur Bouvier, de l'Institut, conclusions tout opposées à celles de Fabre. « Il ne faut pas oublier, dit-il, que les habitudes instinctives innées furent acquises par l'intelligence avant de prendre la forme instinctive. Le fonds héréditaire varie par là dans chaque espèce et y semble immuable parce que les évolutions animales sont fort lentes et réclament un temps sans mesure avec les bornes de notre courte vie. » (Dans la revue *Progrès*, janvier 1911.)

(1) C., p. 24.

l'homme de génie, créateur privilégié de l'œuvre d'art accomplie. On sait quelle place prépondérante tiennent l'Art et le Génie dans la spéculation nietzschéenne, surtout à ses origines, et l'on devine que Rohde s'associait sans effort à des enthousiasmes parfois si justifiés d'ailleurs. C'était, en effet, la tendance légitime et saine de leur romantisme juvénile que la revendication d'un idéal esthétique très propre à jeter un reflet de poésie sur leur sévère profession savante. L'étudiant de Kiel exprimait joliment cette aspiration en avançant que chacun de nous possède une faculté qui nous met en contact avec l'essence des choses : sensibilité mystérieuse, instinct ou intuition si l'on veut, qui ne saurait être satisfaite que par les jouissances de l'art. « Tout au moins suis-je ainsi fait pour ma part, avouait-il (1). J'ai soif de beauté ; j'implore l'assistance du génie qui vient nous délivrer pour un moment de nous-même. La seule pensée qu'il a existé un Gœthe, un Beethoven, un Schopenhauer me soulage et me fortifie ! »

Ces sentiments le suivent à Copenhague, devant l'œuvre de Thorwaldsen, un de ces hommes, écrit-il (2), qu'on a pour devoir non de juger, mais de comprendre ; plus tard encore, en Italie, devant Fra Angelico, devant Luini, dont il admire tout particulièrement à Lugano (3) une figure de femme en robe jaune, la taille svelte et souple, portant sur ses lèvres le fin sourire léonardesque : entièrement distraite du souci de la destinée humaine, cette figure lui semble écouter dans une volupté silencieuse quelque concert

(1) C., p. 113-114.
(2) C., p. 59.
(3) Cr., p. 41.

surhumain qui l'envelopperait de sereine harmonie. Nietzsche exprime à peu près la même impression schopenhauérienne après avoir entendu *les Maîtres chanteurs*. « Nous sommes tous deux, écrit-il à son ami (1), de véritables virtuoses sur un certain instrument intérieur, trop négligé du commun des hommes, mais dont le chant suffit à plonger quelques privilégiés dans une extase profonde : ceux-là connaissent alors la sensation d'habiter leur patrie véritable, tandis que la vie banale et vulgaire se déroule au-dessous d'eux dans un brouillard opaque dont ils se sont pour un instant dégagés ! » Dangereuse volupté que celle-là, si l'on n'en sait gouverner et mesurer de sang-froid la portée, car les réveils de l'extase esthétique sont le plus souvent moroses et amers. Rohde résistera mieux que son ami à ces douteuses pratiques d'hygiène morale, parce qu'il sait combattre leurs réactions dépressives en s'appliquant courageusement à ses devoirs.

VI. — *La tragédie et le socratisme.*

Ce fut naturellement à la Grèce antique, objet de leurs études quotidiennes, que nos jeunes savants demandèrent des preuves à l'appui de leur mystique conception de la morale et de la vie ; épris de la civilisation grecque, ils s'adressèrent à l'Art pour lui en demander le secret. Par malheur, la musique des Hellènes, que nos wagnériens auraient été si heureux de commenter au profit de leurs idées, demeure à peu

(1) C., p. 137.

près ignorée de nous, aussi bien que leur peinture. Quant à la sculpture classique, elle est, dans les universités allemandes, l'objet d'un enseignement particulier, celui de l'archéologie; et les deux disciples de Ritschl, n'ayant jamais abordé l'étude de cette dernière science, ne se croyaient pas le droit de chercher des arguments sur son domaine.

Philologues de profession, ils ne rencontraient donc les manifestations « artistiques » de l'âme grecque que chez les poètes épiques, lyriques ou tragiques. Ces derniers, les tragiques athéniens, dont le drame est encore assez voisin de ses origines semi-musicales, fixèrent particulièrement leur attention pour plus d'un motif. D'une part, le maître qu'ils continuaient de vénérer, Arthur Schopenhauer, leur avait transmis la préoccupation de cet art tragique, — si puissant sur nos facultés inconscientes, — qu'il a plus d'une fois commenté dans son œuvre. D'autre part, Richard Wagner, leur second inspirateur, affichait alors la prétention de continuer la mission éducatrice des Eschyle ou des Sophocle et de ressusciter leurs hautes traditions oubliées. Enfin l'origine fort obscure de la tragédie antique est assez propice aux interprétations hasardeuses, et nous allons voir que nos esthéticiens mystiques laissèrent sur ce sujet libre cours aux inspirations de leur fantaisie.

Des mystères orgiaques de Dionysos, de la bacchanale, dont ils jugent à ce moment l'origine asiatique et babylonienne, il leur paraît que la Grèce sut adoucir la brutalité barbare en la corrigeant par l' « esprit de la musique ». Cette affirmation forme en effet le titre même du premier livre de Nietzsche, *la Naissance de la tragédie, issue de l'esprit de la musique.*

Un rite grossier venu du dehors, mais corrigé par l'influence esthétique de la mélodie, aurait ainsi donné naissance à l'art tragique. Encore la musique aigre et perçante des flûtes phrygiennes, qui seules rythmaient tout d'abord le culte dionysiaque, effraya-t-elle bientôt, par l'exaltation sans mesure qu'elle suscitait chez ses auditeurs, cette délicatesse et cette mesure instinctive qui sont le privilège du tempérament hellénique. Aussi, sous l'inspiration de l'Apollon dorien, les Grecs imaginèrent-ils de corriger une fois de plus les suggestions de cette musique affolante en lui superposant une représentation rudimentaire du mythe religieux qui servait de base à toute la cérémonie, en traduisant pour les yeux des assistants la légende symbolique du dieu Dionysos. C'est ce que nos jeunes savants appellent corriger les suggestions extatiques de la mélodie autonome par un enseignement figuré de l'histoire mythique qui forme un utile rappel aux contingences de la vie humaine. Il est vraisemblable, conclut Rohde dans son analyse du livre de son ami, que la tragédie athénienne se développa de la sorte, bien qu'elle ne nous ait pas encore livré ses derniers secrets. Mais ce que nous savons à coup sûr, c'est qu'elle nous parle un langage *supérieur à celui de la raison* (1).

Ces principes posés, les deux amis s'abandonnent sans scrupule à leur confiance toute mystique dans la spontanéité des révélations de l'art : ils se sentent comme aveuglés par un pieux éblouissement devant l'œuvre grandiose des Eschyle et des Sophocle, qu'ils

(1) Voir dans les *Kleinere Schriften*, de Rohde, son compte rendu de la *Naissance de la tragédie*.

renoncent volontiers à expliquer de façon logique et historique ; ils se permettent à l'envi ces interprétations subtiles et singulières de la tragédie grecque dont on rencontre la trace dans leur correspondance et aussi dans les premières notes personnelles de Rohde, avant de contempler leur épanouissement dans le livre de Nietzsche. La tragédie, écrira par exemple dans son journal intime l'étudiant de Kiel (1), est, dans son essence, une sublime affirmation de la puissance secrète et despotique de l'Inconscient, dédaigneux de la raison, sur l'individu orgueilleux qui croit marcher à la lumière de cette faculté débile. La grande tragédie a donc toujours pour sujet quelque épisode de la lutte incessante entre l'homme, ambitieux d'expansion, et le Principe métaphysique des choses. Le Destin garde le dernier mot et l'art tragique devait donc nécessairement s'éteindre entre les mains d'Euripide, admirateur de Socrate et de la conception rationnelle du monde : aussi bien Euripide n'écrit-il plus de véritables tragédies, mais seulement des pièces d'intrigue, des drames *bourgeois;* avec lui, l'on n'assiste plus qu'à des conflits de raison contre raison, à des conflits entre individus conscients. Le Destin a disparu de la scène !

C'est pourquoi dans les mystères d'Eleusis (2), — généralement considérés comme l'une des sources probables de l'art tragique, — les prêtres représentaient devant l'assistance une action mythique qui leur semblait à bon droit plus persuasive que tout enseignement logique ou dogmatique. Une notion métaphy-

(1) Cr., p. 224.
(2) Cr., p. 225.

sique, en effet, une vue de l'au-delà ne peut être communiquée par le raisonnement, mais seulement par l'intuition, par le canal du sentiment. C'est pourquoi encore les *plats optimistes* du temps présent (pour parler le jargon de Schopenhauer), les bourgeois philistins qui croient au progrès et à la perfectibilité humaine ne pourront jamais connaître l'émotion tragique dans toute sa plénitude (1). C'est pourquoi enfin les tragiques grecs traitaient de préférence les sujets mythiques, c'est-à-dire parfaitement connus de leurs auditeurs et entièrement dépourvus de toute prétention à la nouveauté (2). Car les inventions nouvelles ont besoin d'être *expliquées* pour être comprises et sont donc nécessairement mêlées par l'inventeur de « causalité », de « moralité », toutes préoccupations fatales à l'extase esthétique. Au contraire, lorsque le spectateur se trouve en présence d'un scénario ancien et passé à l'état de lieu commun, il est moins exigeant sur la logique et sur la moralité de l'œuvre : le plus souvent, l'auteur les remplacera sans soulever la moindre protestation par la volonté arbitraire d'un dieu.

Ces déductions sont caractéristiques ; elles indiquent clairement ce que nos mystiques commentateurs cherchaient alors dans les tragédies grecques : une révélation de l'Inconscient divin pour l'opposer, à titre d'antidote, aux tendances rationnelles et platement morales de notre époque. Si l'on se place à ce point de vue, si l'on songe aux vues de Schopenhauer sur la musique, voix mystérieuse de l'Inconscient créateur, le drame musical de Wagner apparaîtra

(1) Cr., p. 226.
(2) Cr., p. 232.

plus facilement comme l'héritier légitime de la tragédie athénienne et l'auteur de tant de partitions géniales sera envisagé comme le sauveur du monde, ce qui est à peu près la conclusion du premier livre de Nietzsche. En présence de si généreux espoirs, on comprend mieux en outre l'animosité que les deux jeunes gens témoignent à Socrate, père de la philosophie rationnelle ainsi que de la morale théorique, et, par contre-coup, meurtrier de l'art tragique. C'est à ce malfaisant personnage que Nietzsche, devenu professeur, réserve sa première diatribe, et Rohde fait écho de tout cœur aux anathèmes de son bouillant ami (1). Socrate, après Anaxagore, lui apparaît comme un néfaste artisan de cette philosophie spécifiquement « humaine » et rationnelle que nous l'avons vu écarter de sa route avec tant de dédain. Le sage Athénien réfute en effet les Empédocle et les Héraclite qui avaient esquissé déjà de si belles théories « cosmiques » ou mystiques ; il encourage autour de lui une estime toujours plus exclusive du Conscient, une méfiance toujours croissante des impulsions instinctives. Dans le domaine de l'art, Euripide s'empresse de lui faire écho et devient l'apôtre de cette « justice poétique » (2) odieuse à Schopenhauer, qui n'est autre chose que le souci de terminer le drame conformément au vœu de la morale, de conclure par la punition du vice et la récompense de la vertu. La raison et le sens social sont favorables à cette exigence : c'est celle des spectateurs plébéiens du boulevard, et l'on assure que Darwin lui-même se refusait à lire une œuvre d'ima-

(1) Cr., p. 223.
(2) Cr., p. 223 et 224.

gination qui ne finissait pas de la sorte. Mais rien n'est plus déplaisant qu'un tel précepte à des mystiques amis de la morale instinctive et de la conversion par la grâce plutôt que par l'expérience raisonnée de la vie : à leurs yeux, on rabaisse de la sorte la haute poésie jusqu'au niveau de la fable ésopique pour laquelle Socrate professait en effet une estime toute particulière et qui conclut toujours, comme on le sait, par cette formule explicative : Ὁ μῦθος δηλοῖ ὅτι... « cet apologue démontre que... ». — Si l'on s'avise de coudre à la tragédie un dénouement conçu d'après ce modèle, aussitôt l'artiste pleure, tandis que le bourgeois applaudit.

La fleur du socratisme intellectuel, le corollaire de la « platitude » rationnelle, c'est l'*esprit historique*, ou, en d'autres termes, l'effort de l'humanité pour tirer des expériences de son passé un enseignement pour son avenir, ce qui est d'ailleurs, au jugement des esprits de sang-froid, le principe de tout progrès matériel, moral ou social. Mais un tel effort exaspère les âmes ardemment mystiques qui ont les yeux tournés sans cesse vers une autre sphère que celle de l'expérience pratique : nous allons en avoir une preuve par l'attitude de nos jeunes wagnériens. Et pourtant l'opinion de leur premier maître, Schopenhauer, sur la valeur de l'histoire ne fut pas entièrement dénigrante, mais seulement mal cohérente ainsi que sa doctrine tout entière où l'on trouve la velléité rationnelle effaçant quelquefois, pour une heure, l'inspiration mystique fondamentale du philosophe de la Volonté-Instinct. Tantôt il professe que l'histoire est un identique et perpétuel recommencement, que la lecture du seul Hérodote suffit à nous rensei-

gner sur le cours immuable des choses humaines; tantôt il avoue que le sens historique est le privilège qui élève l'homme au-dessus de l'animal en le faisant capable de dominer la nature par l'expérience accumulée des générations.

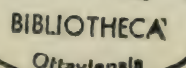
C'est à la première de ces deux opinions que Nietzsche se rallie tout d'abord et que Rohde lui-même acquiesce jusqu'à un certain point pour sa part. On connaît les violences des *Inactuelles* contre l'excès de l'esprit historique, — violences si outrées qu'elles semblent viser trop souvent l'esprit historique lui-même, cette conquête du dix-neuvième siècle. — Nos jeunes enthousiastes se montrent particulièrement choqués quand un historien s'avise de prendre un homme de génie pour sujet de son étude, car c'est là une familiarité impardonnable aux simples mortels. Rohde est en ceci plus susceptible peut-être que son ami : il estime (1) que notre époque a trouvé un moyen adroit pour se dérober à la vénération « muette » qui est due au génie. Quand elle ne saurait plus longtemps l'ignorer, le dissimuler aux yeux, le calomnier, le réfuter, l'annihiler de son mieux, elle se prend à le « déduire » ou même à le *construire* par les méthodes de l'histoire. Grâce à ce procédé, les grands hommes sont écartés sans trop de peine de nos plats horizons dont ils rompent la vulgarité par leur relief importun et l'on peut prévoir que ce beau temps va venir pour Schopenhauer comme pour Richard Wagner. Dans cette sortie indignée, se dessine l'attitude que Rohde prendra beaucoup plus tard vis-à-vis des doctrines de Taine, — attitude qui devint, comme nous le dirons

(1) Cr., p. 227.

l'occasion de sa rupture avec Nietzsche. — L'influence du milieu sur les grands hommes lui semble en effet négligeable : « C'est le génie, écrit-il de façon péremptoire en 1877 (1), qui façonne son époque bien loin qu'il soit façonné par elle. Que serions-nous sans Luther et sans Gœthe? Au lieu que *c'est une bêtise de penser : Que seraient Gœthe et Luther sans leur siècle?* » Exagération mystique un peu naïve, car il est évident que l'action est réciproque entre l'homme de génie et l'ensemble des idées de son temps ; le premier reçoit beaucoup de son milieu avant de créer autour de lui des impulsions nouvelles.

Les représentants de la tendance historique, logique, scientifique de la pensée contemporaine, nos jeunes professeurs les rencontrent chaque jour à leurs côtés dans le personnel enseignant des savantes universités allemandes, ces écoles d'érudition scrupuleuse et de consciencieuse recherche. Par antiphrase et par ironie, ils affectent de leur appliquer l'épithète que ces philistins aiment à se donner eux-mêmes : ils les nomment les *bien-portants*, et ce mot revient à chaque instant (2) sous leur plume comme un terme de mépris, surtout à la veille et au lendemain du livre de Nietzsche sur *la Tragédie*, — manifeste provoquant qui soulève de toutes parts contre son auteur l'accusation de déséquilibre mental. — Victime d'une illusion romantique, très humaine et très tenace d'ailleurs, dont nous avons eu l'occasion de fournir plus d'un exemple déjà (3), les deux jeunes gens considèrent en effet l'exaspération de leur propre sensibilité comme une

(1) Cr., p. 249.
(2) C., p. 71, 79, 102, 103, 104, 113, 115, 120, 354.
(3) Dans notre *Philosophie de l'impérialisme*, passim.



marque de force et de santé psychique ; ils interprètent l'inexpérience de leurs facultés logiques comme une supériorité native. Appuyés sur cette conviction orgueilleuse, ils se montrent inépuisables en sarcasmes injurieux contre ces prétendus « bien-portants » dont la platitude foncière, écrivent-ils, n'est pas même *susceptible de maladie* (1), dont la confiance en eux-mêmes est exaspérante (2), et dont Gustave Freytag, le romancier alors en vogue, leur paraît un des représentants les plus déplaisants (3). Rohde va jusqu'à écrire à Nietzsche, à propos de la seconde *Inactuelle*, que l'avenir admirera avec quelle décisive évidence on y voit diagnostiquer, dans la *fièvre historiste*, les symptômes d'une *maladie* qui est aujourd'hui tenue pour le signe de la plus parfaite santé (4).

VII. — *Unis devant la persécution.*

Les résultats d'une attitude si peu « actuelle » en effet ne se font pas attendre. A peine les deux amis ont-ils conquis la dignité doctorale, que Nietzsche se sent tout attristé déjà par le pressentiment des persécutions qu'ils devront bientôt subir, en haine de leur foi. Un incident futile suffit à faire éclater cette disposition chagrine de son humeur, auparavant si joviale et si confiante. Rohde a vu accepter par une revue savante, sur la recommandation de son maître Ritschl, un travail érudit consacré à l'*Onos* de Lucien ;

(1) C., p.104.
(2) C., p. 103.
(3) C., p. 120.
(4) C., p. 438.

mais la publication en est quelque peu retardée, pour des raisons toutes matérielles, autant qu'on en peut juger. Nietzsche n'est pas de cet avis, toutefois ; il se trouve pour l'heure à Leipzig où il assiste à un congrès savant et il a sous les yeux ce qu'il nomme amèrement la « vermine grouillante » (1) des philologues actuels, avec leur allure de taupe, leurs joues gonflées d'importance et leurs yeux aveugles pour les vrais, les décisifs problèmes de la vie. Les anciens du métier ne lui semblent pas plus clairvoyants que les jeunes, et il estime que Rohde et lui-même doivent se préparer à toutes les persécutions s'ils demeurent fidèles à leur commun drapeau esthétique. « Il est évident pour moi, conclut-il, que le mauvais tour dont tu es la victime n'est pas dirigé contre ton travail, mais contre ta personne ; et j'ai la perspective assurée de sentir bientôt moi-même quelque avant-goût des agréments qui m'attendent dans cette infernale atmosphère ! »

Ce qui l'attend cependant tout d'abord, c'est le succès le plus inespéré, puisqu'il se trouve installé dès sa vingt-cinquième année dans la chaire philologique ordinaire de l'Université de Bâle. Mais il entame sans délai, dans sa leçon inaugurale sur la *Question homérique*, la campagne de réforme morale dont il est, à cette heure, obsédé, et son pressentiment inquiet se réalise cette fois, car son manifeste est très froidement accueilli par le professeur Ritschl, dont la recommandation lui a valu son étonnante fortune universitaire. Le vieux savant ne trouve à louer que le style de cet écrit (2) et Nietzsche apprend en outre

(1) C., p. 94-95.
(2) C., p. 166.

par des amis communs que son maître s'est exprimé sur son compte en ces termes décisifs : « Encore un pas comme celui-là, et c'est un homme disqualifié (*ruinirt*) (1). »

Bientôt, dans une conférence sur Socrate qu'il fit également imprimer à ses frais pour la répandre parmi ses collègues, il expose plus ouvertement les vues mystiques qui inspireront peu après *la Naissance de la tragédie*. Alors son maître se fâche tout à fait, semble-t-il. « Tu sais, écrit-il en effet à Rohde (2), comment Ritschl s'est exprimé sur mon compte ; mais je ne veux pas me laisser aller au découragement. » Il se sent néanmoins chaque jour plus isolé moralement de ses confrères, au point qu'il en arrive à désapprendre la conversation, dit-il (3), parce qu'il évite de son mieux toute occasion de dialogue, ayant le dégoût de se farder, de dissimuler ses vrais sentiments comme professeur, comme savant, comme homme et d'avoir tout d'abord à *prouver* sa valeur aux plus vulgaires interlocuteurs. La « preuve » de ce qu'il avance est en effet ce qu'il juge le plus pénible à fournir, et pour cause : il se contente de faire appel à l'intuition, à l'instinct de ses auditeurs ; mais les philologues, exercés dès l'adolescence à de plus précises méthodes, ne se livrent pas à si bon compte, quand on se meut sur le terrain de leurs travaux ordinaires. Le nouveau maître de Rohde à Kiel, le professeur Ribbeck, qui a reçu, lui aussi, communication de la conférence sur Socrate, exprime sans ambages ses exigences logiques : des thèses aussi hardies sur l'influence de Dionysos

(1) C., p. 309.
(2) C., p. 183.
(3) C., p. 182.

et de la musique dans l'évolution du drame athénien lui paraissent devoir s'appuyer sur des *preuves*, c'est-à-dire sur quelques textes ou témoignages antiques qui soient capables de porter la conviction dans son esprit. Là-dessus nos deux jeunes gens s'abandonnent à une douce gaieté : Rohde fait remarquer que ce serait exprimer l'*Inconscient* dans le langage du *Conscient*, ce qui est impossible ; et Nietzsche suggère ironiquement qu'une citation émanée du dieu Apollon lui-même serait seule capable de satisfaire ces pédants personnages (1).

Ces nuages ne sont toutefois que le prodrome des tempêtes futures et *la Naissance de la tragédie* va susciter de bien autres orages. Les éditeurs se dérobent d'abord, et celui de Richard Wagner consent seul, sur l'intervention personnelle du maître, à publier une œuvre qui a pour objet de glorifier l'art de Bayreuth. Le livre paraît enfin, le 2 janvier 1872, mais Nietzsche écrit dès le 28 de ce même mois (2) : « Ce qu'il m'a fallu entendre à propos de mon œuvre est absolument impossible à imaginer : c'est pourquoi je ne t'en dis rien... Je sens une immense préoccupation envahir mon âme lorsque je médite sur mes expériences de ces derniers jours. Elles me révèlent en effet l'avenir qui m'attend et que ma vie sera *très difficile.* » Pour avoir servi la cause de son ami, Rohde va connaître à son tour, — et cette fois, de façon réelle, — les persécutions tacites et sournoises. Il rédige, en effet, nous l'avons dit, un compte rendu enthousiaste de *la Naissance de la tragédie* et il souhaiterait pour

(1) C., p. 254 et 258.
(2) C., p. 285.

cette page vibrante l'hospitalité de quelque périodique estimé. Or, il est éconduit sans délai par le directeur d'une grande revue savante, en termes peu polis, semble-t-il, puisque Nietzsche lui écrit aussitôt qu'on se prostituerait à continuer la correspondance avec un tel personnage (1). Un journal dévoué à Wagner accepte cependant ces pages chaleureuses, mais tout aussitôt ce service d'amitié enlève à son auteur la perspective d'obtenir une chaire à Fribourg (2) : son adhésion publique au mysticisme esthétique de Nietzsche l'a rendu, dit-il, « impossible » aux yeux de ses collègues.

Cependant Ritschl adresse cette fois à Bâle une lettre modérée, spirituelle et plutôt ironique qu'acerbe (3). Il se range courageusement parmi ces « Alexandrins » modernes, si malmenés par Nietzsche dans son livre en raison de leurs exigences méthodiques : il refuse de préférer aux leçons de l'histoire celles de l'intuition esthétique qui lui paraît la source d'un dangereux « dilettantisme »; enfin il assimile l'œuvre nouvelle à celles de Schelling et même de Swedenborg, ce qui est assez dévoiler le fond de sa pensée. D'autre part, l'illustre historien de la Renaissance, Jacob Burckhardt, collègue de Nietzsche à l'Université de Bâle et favorablement disposé à son égard, reste poli et même cordial dans son accusé de réception, mais il compare l'écrivain à un alpiniste qui progresserait sur une arête rocheuse, au risque de s'abîmer en quelque précipice, et il avoue ne pas admirer sans quelque inquiétude cette position d'équilibre instable.

(1) C., p. 288.
(2) C., p. 367.
(3) Corr., t. III, p. 140.

On caractériserait assez bien l'attitude du grand public à l'égard du livre de Nietzsche par quelques lignes tirées d'une lettre de Gottfried Keller (1), le grand romancier suisse, qui devait plus tard témoigner quelque sympathie à l'auteur d'*Aurore*, mais se montre fort sévère à ses débuts littéraires. Ce passage, qui s'applique à la première *Inactuelle*, traduit le sentiment qu'avait suscité *la Naissance de la tragédie*, publiée peu de temps auparavant. « On assure, écrit Keller, que l'auteur est un jeune professeur de vingt-six ans à peine, élève de Ritschl à Leipzig, philologue de profession, mais poussé par une certaine mégalomanie à faire parler de lui en abordant d'autres sujets que ceux de la science. Bien doué à l'origine, il a été détraqué par le fatras schopenhauérien de Wagner et il exerce à Bâle les rites d'une religion particulière en compagnie de quelques dévoyés du même acabit. » Telle fut à peu près la sentence des « bien-portants » dès 1872. De toutes parts les injures accablent l'esthète agressif : on le déclare ridicule et impossible (2), on le traite de philologue de fantaisie et de « musico-littérateur » (3). Ayant eu la prétention d' « effrayer » l'opinion publique afin de la convertir, il n'a guère effarouché que les lecteurs qui font grève (4). Déjà ses ennemis le proclament « scientifiquement mort » (5) et cette campagne d'outrages ne reste pas longtemps sans résultat, car le vide se fait autour de sa chaire professorale. Pendant les deux semestres de l'année scolaire 1872-1873 il n'aura pas *un seul* auditeur, —

(1) Corr., t. III, p. 210.
(2) C., p. 309.
(3) C., p. 327.
(4) C., p. 317 et 327.
(5) C., p. 327.

phénomène inouï dans les annales de l'Université bâloise (1). — A la fin de 1874, il en comptera quatre, parmi lesquels se distingue un tapissier du voisinage (2).

Pendant cette période difficile, tandis que le sentiment de leur solitude morale assombrit chaque jour davantage le front de nos deux enthousiastes (3), se produit soudain contre Nietzsche une attaque personnelle et directe qui, par sa violence même, va faire diversion à leur tristesse en les amenant du moins sur le terrain de l'action. Un jeune philologue, contemporain et même quelque peu condisciple des deux amis, M. Ulrich de Wilamowitz-Mœllendorf (aujourd'hui savant fort en vue et professeur à l'Université de Berlin), publie, dès le mois de mai 1872, une réfutation fort agressive de *la Naissance de la tragédie;* il a choisi un titre ironique : *Philologie de l'avenir*, qui est une allusion à la « musique de l'avenir », ce mot d'ordre du parti wagnérien. Le contradicteur de Nietzsche s'efforce d'établir que les opinions du professeur de Bâle sur les origines du drame athénien sont dépourvues de toute base scientifique sérieuse et procèdent tout entières de son imagination échauffée. Agression dangereuse, car la motivation savante reste en effet assez sommaire dans le livre exalté du jeune dionysiaque : les textes y sont rares et les raisonnements peu rigoureux.

C'est alors que Rohde juge le moment venu d'entrer plus décidément en ligne à son tour et de se porter

(1) C., p. 365 et 408.
(2) C., p. 470.
(3) C., p. 330.

sur le front de bataille afin d'appuyer de son bras la prouesse de son frère d'armes. Philologue beaucoup plus appliqué, plus consciencieux et plus renseigné que ce dernier, il se flatte de pouvoir le seconder utilement sur le terrain de l'érudition pure où l'appelle un provocant adversaire. Nietzsche est fort loin, en effet, d'avoir utilisé tous les arguments de fait qui viennent à l'appui de ses assertions intuitives : il sera réhabilité par son ami devant les professionnels de la philologie classique, autant au moins qu'il peut l'être en sa hasardeuse aventure. Rohde se met donc à l'œuvre, et, en quelques jours, il a rédigé une sévère riposte à M. de Wilamowitz ; il la publie sous un titre assez osé, presque intraduisible en français et qui était dû, paraît-il, à l'imagination d'Overbeck (1) : *After-philologie*, quelque chose comme *Philologie à l'envers*, mais avec un accent plus brutal dans la métaphore. L'argumentation de ce plaidoyer est si fermement cimentée, la forme en a de si heureuses trouvailles, que cette fois le vieux Ritschl, en dépit de ses préventions contre la thèse dont l'auteur se fait le champion, applaudit des deux mains à la brillante passe d'armes, tandis que le professeur Ribbeck félicite, lui aussi, son élève d'avoir « réhabilité l'honneur scientifique de son ami » (2).

C'est là un service que Nietzsche sait lui-même apprécier à sa valeur, quelque perdu qu'il soit de nouveau à cette heure dans son rêve messianique et dans la méditation de ses *Inactuelles*. Il trouvera, pour exprimer sa reconnaissance émue, les accents les plus

(1) C., p. 335.
(2) C., p. 378.

attendris. Et pourtant, Rohde reçoit sans une pleine satisfaction ces témoignages d'estime érudite ou de gratitude affectueuse. Il a le sentiment d'avoir accompli un devoir, mais la polémique est pénible à sa nature distante et réservée ; il ne se dissimule nullement d'ailleurs quelle sera la conséquence probable de son intervention chevaleresque ; il prévoit que sa carrière en va quelque temps souffrir et au professeur Ribbeck, son ancien maître de Kiel, il écrit, non sans amertume (1), qu'il n'a point procédé d'un cœur léger à cette exécution nécessaire. Il savait trop bien et sait parfaitement encore que sa démarche aurait pour unique résultat de le faire porter en compagnie de Nietzsche sur le livre noir où sont inscrits les fous inguérissables qui refusent de se laisser éblouir aux rayons glorieux du « temps présent ». Il n'ignore pas qu'un ennemi acharné n'aurait pu encombrer sa carrière d'un plus dangereux obstacle qu'il ne l'a fait de sa propre main. Malgré tout, il n'a pu, dit-il, se dérober à ce devoir ni souffrir en silence qu'un ami très cher dont il comprend si bien, autant par l'intelligence que par le cœur, les intentions généreuses, se vît, comme un criminel, accablé par le silence pusillanime de ses confrères, après avoir été maculé de boue par l'un d'eux.

Noble et vaillante attitude à laquelle on ne saurait refuser son estime et son admiration. Mais cet effort généreux marque l'apogée de la tendre union dont nous venons de donner le spectacle. Il semble qu'à méditer sur les opinions hasardées de Nietzsche, pour les imposer à ses contradicteurs, Rohde en ait mieux

(1) Cr., p. 62.

aperçu les lacunes et pressenti les excès prochains. Désormais, les liens étroits qui unissaient la pensée des deux frères d'armes seront insensiblement relâchés par la vie, en attendant qu'ils soient un jour dénoués brutalement par elle.

CHAPITRE II

LES VOIES DIVERGENTES

I. — *Les premières réserves de Rohde.*

Nous venons de raconter l'incident qui mit au service de Nietzsche la plume à la fois érudite et élégante de Rohde. Nous avons dit que l'effort de ce dernier pour vaincre sa timidité naturelle et pour aborder le terrain de la polémique, — peut-être aussi l'examen plus approfondi auquel il fut conduit par cette entreprise, — avait visiblement changé son sentiment intime à l'égard des inspirations de son ami. Désormais, sous les éloges qu'il lui prodiguera comme par le passé, on sentira percer de secrètes réserves et chuchoter des avertissements inquiets. Sans doute, il se gardera de présenter des objections trop explicites : ne l'avons-nous pas vu jeté dans les affres de l'inquiétude et du remords par la seule appréhension d'une bouderie de son camarade? Mais sa résistance transparaîtra malgré lui dans ses lettres sous les formules affectueuses dont il prend soin de l'envelopper.

Le sévère jugement de Ritschl sur *la Naissance de la tragédie* lui avait été un sujet de méditation, puisqu'il osait envoyer à Bâle, six semaines après l'appa-

rition du livre, quelques représentations détournées. Des esprits superficiels pourraient bien, dit-il (1), concevoir cette idée bizarre que le livre exprime la révolte d'un cénobite maussade contre *la raison et contre la science.* Et pourtant, son auteur ni ses partisans ne sont assez sots pour prétendre à déraciner partout l' « Alexandrinisme », l'esprit historique et critique, car les Alexandrins eux-mêmes ont fait jadis œuvre fort utile après tout. Il s'agit seulement, ajoute Rohde, d'imaginer et de préparer une culture nouvelle dont les représentants les plus éminents seraient mieux que de purs savants, c'est-à-dire des artistes, des hommes de goût et des poètes. Si, en effet, les sommations de Nietzsche devaient être réalisées sans délai, le vieux Ritschl n'aurait que trop raison. Le recul de l'esprit méthodique favoriserait l'essor d'un *dilettantisme* sans bornes, ce dont le bienheureux Gœthe puisse préserver l'Allemagne ! Et une telle invocation au grand romantique, jadis guéri par une soigneuse hygiène morale, est bien caractéristique en cette circonstance sous la plume de Rohde.

Il poursuit en objectant de plus que le livre nouveau renferme quelques paradoxes qui sembleront monstrueux au bon sens vulgaire et que ce livre produit certainement à la lecture *une impression plus mystique que l'auteur ne l'a désirée.* Puisque Ritschl le considère comme une attaque directe contre la science, d'autres pourraient commettre la même erreur d'interprétation. Dans une édition future, il y aurait donc à faire comprendre d'une manière ou d'une autre que l'on entend seulement *concilier* l'œuvre vulgarisatrice de

(1) C., p. 296.

la science avec un enseignement mystique capable de lui prêter plus de profondeur, et, du domaine de l'art, écarter tout à la fois le rationalisme étroit et le mysticisme dangereux, — montrant au surplus l'exemple de cette perfection chez les Grecs et conservant l'espérance de voir l'omnipotente Nature restituer bientôt à l'Europe vieillie ces dons de l'esprit et de l'âme qu'elle déposa jadis avec tant de munificence dans le berceau de ses heureux favoris, les Hellènes. — On ne peut méconnaître dans ces lignes significatives un premier effort de Rohde pour corriger de ses excès et rapprocher des voies du bon sens la conception trop extatique de l'art et de la morale qui se donne libre cours dans le premier livre de Nietzsche. Il vient d'esquisser en quelques mots le plan de l'ouvrage tel qu'il l'aurait conçu lui-même et nullement tel que l'écrivit l'auteur : il rectifie la thèse de son ami sous prétexte de la traduire en termes plus précis. Bientôt, il insistera davantage sur cette interprétation prudente et atténuée, tandis qu'il prépare sa riposte à M. de Wilamowitz, riposte qui vise uniquement, dit-il, à réserver dans la science philologique les droits de la philosophie en général et de la doctrine de Schopenhauer en particulier « *à côté des droits de l'histoire* » (1). Le Nietzsche des *Inactuelles* est bien loin, comme on le sait, de cette modération avisée.

Après la publication de sa brochure apologétique, Rohde va même jusqu'à se payer de la violence qu'il a faite à son caractère au profit de son ami par une explication finale qui est belle de délicatesse et de sin-

(1) C., p. 332.

cérité. Son humeur, répète-t-il à cette occasion (1), a été fort assombrie par les nécessités d'une attitude polémique qui répugne à son tempérament : il a dû se contraindre pour accomplir jusqu'au bout la tâche commencée et maintenant qu'il imagine son œuvre feuilletée par des mains inconnues, scrutée par des regards inquisiteurs, il éprouve encore une véritable torture morale. Certes, il ne va pas jusqu'à regretter son entreprise, mais il ne dissimule pas combien la besogne qu'il vient d'accomplir lui fut profondément rebutante (*tief widerwaertig*). Bien qu'il se sente dépourvu de toute propension à l'orgueil injustifié, il lui a fallu, pour livrer un pareil combat, prendre le masque d'une inébranlable confiance en sa cause, répondre à l'outrecuidance par l'assurance dédaigneuse, et rien n'est plus antipathique à sa nature. — Quelles hésitations sur le fond de la pensée nietzschéenne ne trahit pas un semblable aveu ! — Aussi le courageux travailleur de Kiel conclut-il en ces termes décisifs : « Il est du moins une résolution que nous pouvons prendre, car le droit nous en est acquis après une exceptionnelle prostitution de nous-mêmes : ne jamais plus nous laisser entraîner à la poursuite de l'adversaire hors de notre propre sentier. *In positivo salus :* la négation n'a jamais servi de rien. » Le salut est dans la production positive : c'est là tout le programme de sa féconde carrière de savant.

Un mois plus tard, Nietzsche soumet à l'examen de son ami quelques pages qu'il projette d'ajouter à son livre sur la tragédie, en cas de réédition de l'ouvrage (c'est sans doute le fragment intitulé *l'Etat*

(1) C., p. 359 et 364.

grec et publié dans ses œuvres posthumes) (1). Rohde approuve les idées exprimées dans ce morceau, mais il corrige aussitôt son approbation par un avis bien caractéristique : il conseille d'ajourner en tout cas la publication de ces lignes, publication qui serait « aussi dangereuse qu'inféconde » (2) à son sentiment. — L'optimisme, ajoute-t-il (3) (en employant une fois de plus le vocabulaire schopenhauérien pour désigner cette tournure d'esprit qui est, au vrai, l'utilitarisme rationnel et qu'il oppose au pessimisme théorique de Nietzsche), l'optimisme est le meilleur garant des dispositions morales chez l'homme du commun. Si un tel homme savait percer à jour l'attitude du Principe des êtres à l'égard de l'individu, attitude cruelle, inexorable, incompréhensible pour notre sens humain de la justice, il se considérerait, on doit le craindre, comme dégagé de toute obligation morale vis-à-vis de la société. Quelle clairvoyance dès lors sur l'aboutissement immoraliste du mysticisme romantique ! C'est exactement l'objection que les esprits de sang-froid faisaient sous Louis XIV au jansénisme mystique : ces doctrines aristocratiques ne sont pas faites pour le peuple, car elles conduisent logiquement à l'immoralisme absolu, bien qu'elles puissent produire chez quelques âmes d'élite les fruits de vertu les plus exquis. La *bonne volonté*, conclut Rohde, est assurément ce qu'il y a de plus estimable dans l'homme. Savoir l'associer à une intelligence hardie des ressorts effrayants qui sont ceux de la vie universelle, très peu de gens, certains caractères d'exception tout au plus

(1) *Werke*, t. IX, p. 144 et suiv. Voir C., p. 383.
(2) C., p. 378.
(3) C., p. 379.

en sont aujourd'hui capables. Et c'est là une fort exacte appréciation de la réalité.

Voici d'ailleurs que la santé de Nietzsche se prend à faiblir sous l'influence d'une exaltation sans détente. La foi qui le soutenait chancelle : il suspecte à présent la doctrine wagnérienne de l'art dont il avait espéré des miracles. Ses entrevues avec le maître, jadis sources de délices indicibles, le laissent désormais mélancolique (1), tandis que le ménage Wagner s'inquiète de son côté devant l'humeur « sombre, dangereuse et macabre » (*Galgenhumor*) du jeune professeur (2). Celui-ci combat sa mélancolie en donnant libre cours, dit-il, à des accès de « fureur sacrée », c'est-à-dire qu'il s'applique avec une ardeur fébrile à la rédaction de ses *Inactuelles* et son ami de lui adresser un conseil qu'il devra souvent réitérer par la suite : « Pour Dieu ! ne te gâte pas la santé avec ton *Inactualité* (3)... Je ne vois qu'avec des impressions mélangées mûrir tes nouvelles *Considérations* dans chacune desquelles tu laisses infailliblement un lambeau de ta force et de ta santé (4). » Rohde estime que la *surhistoire* est mauvaise aux nerfs fatigués (5) et il secoue la tête quand Nietzsche invoque, pour excuser ses diatribes, le soulagement momentané qu'elles lui procurent, ou quand il objecte qu'on s'y prend comme on peut pour supporter la vie (6). Hygiène ordinaire des mystiques ! Mais s'ils se consolent et se soulagent en effet pour une heure en donnant libre cours à leur

(1) C., p. 406.
(2) C., p. 406, 457, 462.
(3) C., p. 432, 437, 447, 471.
(4) C., p. 432.
(5) C., p. 437.
(6) C., p. 468.

inspiration subconsciente, ils oublient que les suggestions en sont dangereuses à des auditeurs de plus stable équilibre mental. C'est ce que Rohde crut devoir insinuer plus d'une fois à son ami.

Toutefois, la deuxième *Inactuelle* qui, du moins, n'aboutit pas comme la première à quelque violente polémique personnelle, obtient du professeur de Kiel une plus franche approbation que la précédente. Le ton de l'ouvrage lui paraît moins exalté (1) : les objections qu'il y découvre contre la confiance excessive de certains historiens dans l'infaillibilité de leur méthode ont une réelle valeur à ses yeux. Il accorde donc cette fois son approbation de bon cœur (2), non sans avoir fait remarquer en passant que les excès signalés par son ami sont encore plus à déplorer comme regrettables qu'à condamner comme pleinement volontaires, *ainsi qu'on le reconnaît bien par sa propre expérience*, ajoute-t-il (3). Et voilà, cette fois encore, une critique dissimulée sous une apparente approbation puisque Rohde juge équitable de se compter lui-même parmi ces intoxiqués du virus de l'histoire que Nietzsche voudrait traiter par l'hygiène mystique de Dionysos.

La troisième *Inactuelle*, cet hymne imprévu à Schopenhauer considéré comme un éducateur, émeut dans le cœur de Rohde ses plus chers souvenirs de jeunesse. Il a relu, écrit-il, la brochure vers minuit, au sein d'un silence solennel, et l'inspiration de l'auteur lui est alors apparue dans un éclairage étrange et nouveau, comme dans une sorte d'aurore boréale. Il s'est senti remué,

(1) C., p. 438.
(2) C., p. 452.
(3) C., p. 438.

édifié, ainsi qu'on l'est aux accents d'une mélodie héroïque et grandiose (1). Il regrette toutefois que Nietzsche n'ait pas décrit de façon plus précise la « *chaîne de devoirs échelonnés* » qui pourrait conduire insensiblement le lecteur à réaliser ses très hautes exigences morales. C'est donc encore ici une réserve instructive et un avertissement détourné.

N'entend-il pas présenter une dernière objection lorsqu'il reproduit, — avec mépris, il est vrai, — cette boutade d'un de ses collègues de Kiel, un professeur d'origine souabe dont il parodie, dans sa lettre, l'accent épais et traînant (2) : « Oui, a ricané ce grossier personnage, votre ami est très fâché que tout le monde ne soit pas homme de génie. Mon Dieu ! il faut bien qu'il y ait aussi des esprits moyens. Et il est vraiment trop mal embouché. » Anecdote peu encourageante pour le réformateur de Bâle.

II. — *Deux conceptions inconciliables de la vie.*

Le jugement de Rohde sur *Schopenhauer comme éducateur* clôt son échange de vues critiques avec son ami, au moins pour la période de leur pleine confiance réciproque et de leur intacte amitié ; nous n'avons pas en effet son opinion sur la quatrième *Inactuelle : Richard Wagner à Bayreuth.* Le vœu que nous rencontrons le dernier sous sa plume est donc celui d'une morale plus précise et plus pratique que les malédictions universelles et les vagues revendications par

(1) C., p. 481.
(2) C., p. 490.

lesquelles Nietzsche continuait de soulager ses nerfs irrités.

C'est que, dès longtemps, Rohde s'était imposé la tâche de fixer pour son usage les règles d'une morale sagace, et que, sympathique en principe aux généreuses exaltations de son frère d'armes, il cherche à négocier pour sa part une sorte de compromis entre leur commun idéal qui est celui de la beauté, réalisée par la vie, et la persistante imperfection de la nature humaine. Il voudrait tenir un rôle utile dans la société de ses semblables, sans renoncer à servir de son mieux les destinées futures de la race humaine. L'influence de son maître Ritschl, savant consciencieux et droit, l'avait tout d'abord engagé sur cette voie salutaire en le libérant, dit-il (1), de malsaines illusions morales. En outre, conseillé par sa persistante méfiance de lui-même, il s'était toujours refusé les trop vastes perspectives intellectuelles. Quand nous ne sentons pas en nous, écrivait-il (2), le privilège du génie, dont la vocation est d'explorer le monde suprasensible, il faut chercher un solide terrain d'action sur lequel nos forces, quelque médiocres quelles soient d'ailleurs, puissent du moins s'exercer sans entraves. Quiconque en effet redoute trop fort de paraître philistin, devient facilement songe-creux (*Problematiker*) en revanche, il est donc fort heureux qu'il existe quelque part « un champ de labour dénommé Philologie où les rustiques par l'esprit peuvent conduire en paix leur charrue ».

Il la conduit si courageusement pour sa part que son érudition devient bientôt remarquable, au point

(1) Cr., p. 13.
(2) C., p. 80.

d'étonner davantage, à chacune de ses manifestations nouvelles, le professeur de Bâle qui est demeuré moins fidèle à ses ambitions premières. C'est ainsi que, certain jour, Nietzsche avoue ne pas même connaître le nom d'Ælius Promotus, objet d'une dissertation de son ami. Les travaux de Rohde se distinguent dès lors par une méthode sûre, une lecture immense, un fin talent d'exposition qui révèle l'homme de tact et d'expérience (1). Nous avons dit la valeur de sa réponse à Wilamowitz, mais on jugerait surtout de sa maturité précoce en lisant son grand ouvrage sur le *Roman grec et ses origines*, terminé vers 1875, avant la trentième année de l'auteur. Ce travail fut remarqué même en France, car Gaston Boissier lui consacra une étude dans la *Revue des Deux Mondes* (2), et depuis plus d'un tiers de siècle, il n'a rien perdu, dit-on, de son autorité savante. « Je ne pourrais jamais aujourd'hui, écrit Nietzsche avec une parfaite sincérité (3), venir à bout d'une œuvre semblable, quand même j'en aurais le désir et la volonté. »

Ce n'est pas que Rohde soit tenté de surfaire la portée de ses consciencieux travaux : il a parfois de rudes et amers jugements sur le côté aride de ses recherches érudites. « Avec assez de peine, écrit-il dans une veine d'humour (4), on met enfin au monde des productions qui sont loin d'avoir la valeur d'une solide paire de bottes. » Il raille ses stations studieuses dans les bibliothèques italiennes (*hœchst mechanische Bibliotecks-Bueffelei*) où il « avale de la poussière » à bouche

(1) C., p. 138.
(2) Le 15 mars 1879.
(3) C., p. 525.
(4) C., p. 112.

que veux-tu. Il supplie ironiquement son ami de ne pas pousser vers les déserts de la philologie trop de jeunes étudiants infortunés (1) et, dans ses cahiers personnels, se permet une amusante sortie contre ces intrépides éditeurs de textes pour qui les œuvres des anciens n'auraient nul intérêt ni saveur si, par fortune, les copistes du moyen âge nous les avaient transmises sans incorrections grammaticales (2).

Ce sont là chez lui des boutades dépouvues d'amertume réelle : il faut y voir plutôt une sorte de détente nécessaire après la contention de l'effort, car notre savant, redevenu sérieux, tient un tout autre langage et place l'apologie à côté du sarcasme. Les philologues, dira-t-il alors, se plaisent aux recherches microscopiques et sacrifient à l'emphase académique, mais, dans ces mesquineries qui trop souvent les absorbent, ils trouvent du moins le calme et l'équilibre de l'esprit, — avantage qu'on peut d'ailleurs conquérir au moyen de toute occupation, pouvu qu'elle soit pratiquée avec constance (3). Pour sa part, il y trouve même, de son propre aveu, davantage, à savoir, une source d'intérêt toujours renouvelé et une durable satisfaction de l'intelligence. Vis-à-vis du métaphysicien transcendant qu'il a pour ami, il s'accuse bien quelquefois comme d'un péché de cette « naïveté » d'âme qui lui fait, dit-il, oublier les problèmes essentiels aussitôt qu'il se replonge dans son « vieux fatras » (4) ; mais il ajoute sans délai que la discipline volontairement acceptée, la monotonie incommode

(1) C., p. 131.
(2) Cr., p. 243.
(3) C., p. 98.
(4) C., p. 132.

du devoir professionnel sont pour les imaginations inquiètes des *régulateurs tout à fait salutaires* (1). Si le travail ne rend pas heureux à lui seul, il maintient du moins l'esprit dans une saine et virile souplesse.

Les lettres de Rohde à Nietzsche offrent ainsi plus d'un trait charmant sur les résignations nécessaires aux ouvriers de la pensée : on croirait lire sous sa plume les confidences d'un mystique craintif, scrupuleux, mal réconforté des faveurs de son dieu, qui chercherait à excuser sa ferveur insuffisante auprès d'un autre mystique ardent, exalté celui-là, et sans cesse avantagé des faveurs de l'extase : si bien que Port-Royal passe encore une fois à ce propos dans les lointains de notre mémoire, tant le mysticisme, qui est partout le même en son essence, exprime dans tous les siècles, par des formules analogues, les espoirs ou les découragements nés des vicissitudes d'une surhumaine alliance. Après quelque voyage d'étude ou quelque réunion avec son ami, Rohde se replonge assez facilement d'ailleurs dans cet état presque végétatif où, dit-il (2), l'on protège au mieux de sa main la petite lampe spirituelle qui brûle en notre âme et dont la flamme ne doit pas, sous peine de s'éteindre, projeter autour d'elle de trop vives lueurs. A son avis, la sagesse est d'obéir à la tradition et de ne pas aspirer trop ardemment au bonheur, sous peine de sentir doublement son fardeau de peines. Après tout, l'on vit tant bien que mal de la sorte, plongé dans un demi-sommeil et tout étonné seulement que les voisins, qui partagent cette morne existence, semblent y trou-

(1) C., p. 218.
(2) C., p.235.

ver quelque chose de si confortable. La résignation ! Elle n'est pas aussi difficile à pratiquer qu'on le dit, pourvu qu'on ait soin d'emmailloter prudemment son petit cœur fragile. Certes, ce cœur s'éveille parfois malgré tout : il soupire alors vers la félicité, il se sent oppressé, rempli de vagues désirs dans sa torpeur obscure et tout pénétré d'aspirations indicibles ; mais telle est la vie normale de l'homme. « Résignation, résignation, soupire-t-il, déesse aux lourdes ailes de plomb, toi qui tiens en ta main le pavot d'où naît l'engourdissement souhaité ou encore cette sorte de quotidienne mesure de bière que l'homme appelle contentement de son sort, puisses-tu nous être propice ! *Amen.* »

Il a donc interprété pour sa part dans un sens sainement moral et appliqué à l'éducation de sa volonté les leçons d'ascétisme de Schopenhauer, — leçons qui demeuraient trop souvent ambiguës dans la mystique doctrine du philosophe de Francfort. Il a, — c'est du moins ainsi qu'il s'exprime à la veille d'un examen difficile dont il a décidé de subir l'épreuve bien qu'il puisse s'en dispenser à la rigueur, — il a « châtié sa chair » par le moyen de cette discipline sévère qui est l'effort persévérant et ferme. Aux félicitations que lui adresse Nietzsche sur son *Roman grec*, il peut répondre en toute vérité que ce long travail a grandement contribué à le soustraire aux emportements tyranniques de sa *volonté* individuelle (au sens schopenhauérien de ce mot, c'est-à-dire aux suggestions mal pondérées de ses facultés subconscientes). Il s'administre, dit-il (1), des doses de philo-

(1) C., p. 527.

logie concentrée, comme un *névropathe prend une poudre calmante.* Calmant bien moins dangereux, certes, et plus rationnel que les extases de la musique wagnérienne ou les « fureurs sacrées » de l'attitude *inactuelle* qui sont l'ordinaire recours de Nietzsche contre d'analogues malaises.

Aussi bien que ses lettres, les notes personnelles de Rohde indiquent qu'il revient sur ses pas vers 1874 et délaisse enfin les sentiers vertigineux de la morale mystique pour la grande voie de l'expérience et de la raison. Il commence, par exemple, à mettre en doute la moralité de l'Instinct, jadis si délibérément opposée par lui à l'immoralité de la Raison. Lorsqu'il réfléchit de nouveau (1) à cette date sur la nature de l'émotion dramatique, — ce sujet fréquent de ses méditations solitaires, — il remarque que le spectateur approuve non seulement l'effort du héros tragique pour réaliser quelque idéal mystique, mais encore — aussitôt du moins que l'exaltation de ce héros l'aveugle trop visiblement sur son pouvoir et sur son droit — sa punition inévitable par les défenseurs de l'ordre social, son anéantissement par la règle traditionnelle. Ce n'est pas autre chose que cette « justice poétique » qu'il taxait jadis avec son maître Schopenhauer de platitude et de frivolité. Ne sentons-nous pas de la sorte, dit-il, en présence d'Antigone, de Faust, de Tannhäuser? Serait-ce donc, poursuit notre penseur devenu perplexe au souvenir de ses conclusions antérieures, qu'il existerait à la fois *deux morales* : l'une, fille de l'expérience des âges et plus convenable à l'imperfection humaine ; l'autre, réservée à l'individu naturel-

(1) Cr., p. 230.

lement noble et véritablement capable de détermination libre, au mystique qui, fort de l'alliance présumée d'un dieu, s'affranchit sans péril des règles vulgaires? Oui, se répond-il dès lors à lui-même par une première concession au sang-froid, il y a sans doute deux morales, et même le danger d'erreur est bien plus considérable pour les sectateurs de la morale noble, pour les « saints » à la mode de Schopenhauer, c'est-à-dire pour les mystiques trop facilement dédaigneux des suggestions expérimentales. Il conclut de façon très caractéristique en accordant que la morale mystique ne doit être pratiquée que par exception et que ses manifestations sont plus à leur place sur la scène que dans la vie.

Quelques années se passent et Rohde, remarquant que les dieux se montrent beaucoup moins moraux que les hommes dans les poèmes homériques, attribuera (1) l'imperfection relative des Olympiens à cette circonstance qu'ils représentent une conception historiquement plus *ancienne* du bien et du mal. Ce fut longtemps après la naissance de l'*Iliade*, écrit-il, que la réflexion grecque s'avisa de corriger les travers des Immortels et en vint à concevoir la divinité sous des traits plus délicats, — observation dont nous pouvons inférer qu'il ne considère plus désormais l'Instinct ou l'Inconscient comme l'unique et primitive source de la morale.

Enfin, en 1878, il va jusqu'à écrire de la musique, cette voix privilégiée de l'Inconscient et de l'Instinct aux yeux des disciples de Schopenhauer, qu'elle n'est *nullement morale* en son essence. Wagner, remarque-t-il (2), s'illusionne certainement quand il affirme la

(1) Cr., p. 250.
(2) Cr., p. 255-256.

moralité de la musique, car la mélodie traduit seulement, parmi les oscillations de la vie psychique, celles *qui ne sont pas encore montées dans la sphère morale* (et l'on ne saurait mieux dire). Le caractère moral, poursuit-il, n'apparaît en effet dans nos émotions intérieures que si elles sont *conduites et réglées par les facultés conscientes, par la réflexion* : or, cette correction sociale, cette mise au point de l'impulsion instinctive par la réflexion et par la raison ne saurait être exprimée dans la musique qui n'atteint pas le *purement humain* (c'est-à-dire, dans la langue de Rohde, le rationnel et le conscient). Si la musique, conclut-il, est vraiment un art naïf et « innocent » comme l'affirment les wagnériens, disciples de Schopenhauer, c'est d'une innocence qui n'élève nullement cet art *au-dessus* de l'homme capable de pécher, mais qui, au contraire, laisse la sphère mélodique fort *au-dessous* de celle où se déploie l'effort moral. Voilà la vérité et la santé. L'homme de cet aperçu se dégagera entièrement quelque jour du romantisme moral, qui, au surplus, n'a jamais fait dévier du droit chemin sa studieuse et féconde jeunesse.

Telle est en résumé, durant cette première période de leur existence, la réelle supériorité morale de Rohde sur son plus génial ami. Sans aucun doute, il lui reste fort inférieur dès lors par l'originalité de la pensée et par le pittoresque de l'expression : nul ne le sent davantage que lui-même, nul ne trouve, pour exprimer cette conviction sincère, des accents plus frappants dans leur modestie touchante et dans leur humilité réfléchie. En revanche, il aborde mieux armé le combat de la vie : il inquiète moins les esprits sains dans son entourage. Et à ceux de nous qui ne sommes

pas assez outrecuidants pour se réclamer, dès leurs premiers pas dans la carrière, de ce privilège si facilement usurpé, le génie, il offre un plus salubre, un moins vertigineux exemple que Nietzsche, en dépit des prétentions « éducatrices » de ce dernier.

III. — *Le mariage de Rohde.*

Vers 1876, on voit s'accentuer le différend moral qui devait bientôt affaiblir insensiblement — jusqu'à l'éteindre enfin tout à fait — une amitié dont nous avons tenté de faire sentir le charme. A cette heure, Nietzsche semble éclairé par son expérience croissante de la vie sur la vanité de ses premières illusions mystiques : il prépare, dans le trouble de son âme et le malaise de son corps, la totale évolution intellectuelle dont les aphorismes de son livre *Humain, trop humain*, seront le témoignage manifeste, mais que rien n'a pu faire auparavant pressentir à ses confidents les plus intimes.

Or, c'est pendant cette période de crise et de mue, au milieu du mois de juillet 1876, que Rohde annonce à son ami ses fiançailles. Il a rencontré la compagne de choix qui devait assurer son bonheur et dont il écrira si joliment un peu plus tard (1) que sa petite femme est l'âme la plus pure et la plus tendre qu'on puisse sans doute rencontrer ici-bas. Elle se montre, dit-il, pénétrée pour lui d'un amour si sincère que l'expression l'en émeut toujours à nouveau. Le mariage lui semble d'ailleurs chose grave désormais : on ne

(1) C., p. 541.

saurait croire à quel point il nous mûrit. Parvenu à cette étape de la vie, on se trouve en quelque sorte sur un sommet au delà duquel il n'y a plus rien à découvrir : on cesse d'attendre chaque jour, comme on le faisait si volontiers auparavant, le miracle divin qui devait porter directement le Paradis dans votre existence. Cela offre de grands avantages, ajoute-t-il, mais pose en même temps de grands points d'interrogation qui, à la longue, à force de reparaître chaque jour devant la pensée, doivent singulièrement métamorphoser un homme.

C'est bien comme une métamorphose, c'est un peu comme une désertion peut-être que Nietzsche accueille le mariage de son frère d'armes. Il est à ce moment fort malade, nous venons de le dire : il est en outre absorbé par l'orientation nouvelle qu'il imprime à son rêve messianique. Certes, il félicite Rohde du fond du cœur et s'associe de loin au bonheur des fiancés, mais il reste en proie à une sorte de préoccupation distraite, plongé dans une rêverie créatrice qui embrume à ses yeux les vulgaires incidents de la vie. Tout cela ne lui paraît pas si nécessaire, dit-il d'un ton chagrin, car ses désirs et ses soucis sont tout autres bien qu'il sache à peine les exprimer ou les traduire en paroles. Puis sa vieille affection se réveille, mais c'est pour se traduire par une lamentation significative : il lui est en effet venu dans la nuit l'idée de s'expliquer en vers et il rime pour son camarade un apologue mystérieux sur un certain voyageur qui marche dans l'obscurité d'un pas rapide, quand un oiseau se prend à chanter dans la nuit : « Ah ! bel oiseau, qu'as-tu

(1) C., p. 531-532.

donc fait? Pourquoi paralyser ma marche et ma pensée en versant sur moi la douce et triste rêverie du cœur, en sorte qu'il me faut interrompre ma route pour écouter ton chant et ton salut? — Non, voyageur, répond le bon oiseau, je ne te salue pas de mon chant. Je chante parce que la nuit est si belle : mais toi, tu devras marcher toujours et tu ne comprendras jamais ma chanson. Va-t'en donc et quand ton pas se sera fait plus lointain, je recommencerai de mon mieux ce chant nocturne. Adieu, pauvre voyageur! »

Au total, un reproche à grand'peine contenu, comme on le voit. C'est que Rohde renonce au service de l'idéal pour s'engager dans la voie des devoirs et des satisfactions banales. C'est qu'il a rompu le célibat mystique et guerrier. Cessant désormais d'être le prosélyte et l'apôtre, il ne pourra plus se donner tout entier à l'œuvre commune parce que la femme est entre ces deux frères d'armes qui avaient strictement observé jusque-là l'austérité des ordres militaires. Encore quelques mois et la vie va dresser entre eux une nouvelle barrière : Rohde deviendra père et trouvera des accents émus pour conter ses joies domestiques. Son fils prospère, dit-il (1), et une âme humaine s'éveille peu à peu dans le petit animal gracieux de la veille. Il regarde donc avec paix, joie et confiance vers l'avenir prochain où cette nouvelle créature qui s'est détachée de lui se dressera devant ses parents comme une individualité différente de la leur. Et il aura plus tard cette remarque profonde (2) que ses enfants, par leur droiture

(1) C., p. 551.
(2) Cr., p. 112.

et leur honnêteté visible, le tranquillisent sur la qualité du sous-sol et du fonds dont ils sont issus, c'est-à-dire sur la personnalité subconsciente de leur père. Enfin sa mort sera hâtée par la perte d'un fils tard venu qu'il pleure sur un ton déchirant dans sa correspondance. « Je ne puis songer sans une crispation de mon cœur, écrit-il dans ses dernières semaines, à ces nuits et à ces jours d'affres mortelles, alors que nous l'avons vu s'éloigner de nous par degrés pour nous être enfin dérobé. Les damnés ne sauraient plus atrocement souffrir dans l'enfer ! »

Tout cela restera pour Nietzsche peu intelligible. En 1877, après un silence d'une année, il écrit sur le même ton plaintif que l'été précédent (1) : soupir discret dans son expression, à coup sûr, mais cependant mal justifié et par trop empreint de préoccupations personnelles en présence du bonheur des jeunes époux. Il dit ses larmes sans causes, sa solitude, ses souvenirs et ses regrets : il corrige, il est vrai, ces aveux trop francs par de tendres commentaires, mais l'accord sentimental parfait est dès ce moment rompu entre les deux hommes aussi bien que leur accord intellectuel. Tragique destinée d'une amitié si haute ! Rohde, parti vers 1871 des mêmes convictions mystiques et dionysiaques que Nietzsche, tend, depuis 1872, par un mouvement insensible mais ininterrompu, vers les opinions plus rationnelles que nous le verrons exprimer avec autorité dans son âge mûr. Nietzsche parcourt une voie moins rectiligne : jusqu'en 1876 il accentue, sous l'influence de Wagner, son mysticisme dionysiaque et son ami se trouve

(1) C., p. 527.

alors pour un temps, nous l'avons vu, fort *au-dessous* de sa trajectoire vertigineuse, incapable de le suivre sur les altitudes où il hasarde son pied téméraire.

Soudain, à l'heure d'*Humain, trop humain*, nous allons voir Nietzsche s'abattre d'un seul coup sur le terrain solide de la psychologie rationnelle, et Rohde, dont la démarche est moins saccadée, l'allure plus paisible, se trouvera vers ce moment beaucoup trop élevé sur les sommets mystiques pour accepter sans protestation des maximes qui lui semblent lamentablement terre à terre. Il protestera donc, bien qu'avec précaution, et le différend s'accentuera au lieu de s'apaiser entre les correspondants, à la suite d'un premier « chassé-croisé » de leurs convictions morales.

Puis Rohde descendant toujours davantage vers le sol labouré de la plaine, Nietzsche va se relever lentement vers la brume des altitudes à l'appel fallacieux de Dionysos : *Aurore, la Gaie science, Zarathoustra, la Volonté de puissance* seront les étapes de cette marche régressive. Par là, les courbes de la double évolution dont nous dessinons la ligne symbolique se croiseront une fois encore vers 1880, provoquant une nouvelle approbation de Rohde pour la pensée de son ami : approbation fugitive cette fois, car leurs convictions s'écartent aussitôt sans retour, celles de Rohde s'inclinant toujours vers la vallée sous l'influence des leçons de la vie ; celles de Nietzsche se redressant rapidement vers sa position première pour atteindre à l'extase dionysiaque suprême.

Enfin, en 1889, Nietzsche, le téméraire Icare de la surhumanité, s'étant soudain abîmé sur le sol et fracassé le front dans sa chute, nous verrons le spectateur

de cette catastrophe, saisi d'une horreur sacrée, se hâter de gagner d'un bond le terrain solide de l'histoire, si sainement interprétée dans sa *Psyché*. De là, il exhalera une malédiction émouvante contre le dieu aux menteuses promesses qui fascina son ancien compagnon de route pour le précipiter bientôt sans pitié dans la nuit.

IV. — *Soudaine émancipation de Nietzsche.*

La première et la plus rapide parmi ces diverses évolutions de Nietzsche, dont nous venons de faire présager la fâcheuse influence sur les relations des deux amis, s'annonce par un symptôme révélateur dans une de ses lettres, dès le 14 février 1874. Chose singulière, — et d'ailleurs trait fort honorable à la bonté de son cœur, — de même qu'aux derniers mois de 1888, son final et fatal élan vers le mysticisme dionysiaque pourra s'expliquer en partie par ses attaques publiques contre Wagner et par le remords inavoué qu'il en ressentit, sa première conversion morale en sens inverse, la passagère émancipation qui le dégage des prises du dieu de l'extase, se rattache probablement à son agression contre David Strauss dans la première *Inactuelle*. Strauss mourut en effet peu de mois après la publication de cette brochure, si impitoyable à son égard : il était, à vrai dire, depuis longtemps malade et rien ne prouve même qu'il ait eu connaissance du pamphlet de Nietzsche. Mais ce dernier put néanmoins s'imaginer qu'il avait hâté la fin de son adversaire et son cœur, — infiniment sensible sous ses affectations d'impassibilité martiale, — s'émut à l'idée de la souffrance dont il se croyait responsable.

Ce sentiment généreux, quoiqu'un peu tardif, peut-être aussi le jugement sévère de son maître Ritschl et de quelques esprits pondérés sur sa diatribe excessive l'amenèrent à un sérieux examen de conscience. « Depuis Noël, écrit-il à Rohde (1), j'ai beaucoup réfléchi et je me suis vu entraîné par ma méditation vers des régions si lointaines qu'en recevant de toi mes épreuves, j'ai souvent douté *d'avoir écrit moi-même ce fatras dont je ne me suis plus reconnu le père.* » Il s'agit ici de la seconde *Inactuelle*, dont Rohde avait accepté de corriger les épreuves afin de soulager les yeux malades du professeur de Bâle, et cet écrit dont l'auteur est soudain tenté de désavouer la paternité est pourtant le plus modéré, le plus sensé de toute sa période wagnérienne qui s'étend de 1869 à 1876. Il sent bien désormais, poursuit-il, qu'on le jugera « immensément sot » sur ces pages enthousiastes et il estime qu'on ne se trompera pas en cela. Mais il assure à son ami, en manière d'excuse, qu'il lui arrive parfois de ne plus pouvoir respirer dans le domaine du bon sens et de s'en échapper alors en brisant autour de lui toute barrière. Depuis le début de cette année 1874, il a traversé, dit-il, un état d'anxiété fort pénible dont il s'est enfin guéri par une méthode singulière, car il s'est imposé de rechercher avec le plus grand sang-froid pourquoi l'entreprise de Bayreuth, qui le préoccupait depuis tant de mois, a finalement échoué. (Il la croit en effet manquée sans ressource parce que le succès en était à ce moment fort compromis.) Cette revision scrupuleuse de ses principes lui a grandement profité, assure-t-il, et, avant

(1) C., p. 439.

tout, il croit connaître Wagner beaucoup mieux qu'auparavant.

On a imprimé dans ses œuvres posthumes (1) les pages qui sont l'expression de cet examen de conscience, et elles sont en effet au plus haut point suggestives : car on y trouve un portrait si clairvoyant et si nettement critique du grand musicien-philosophe qu'on croirait lire dès lors quelque paragraphe du *Cas Wagner*, ce pamphlet virulent des derniers mois lucides de Nietzsche.

Aussi, depuis cette heure décisive, et durant trois années encore, le professeur de Bâle mènera-t-il une existence intellectuelle en partie double, montrant dans ses écrits publics (la troisième et la quatrième *Inactuelle*) la plus entière fidélité à ses convictions premières, mais tout occupé, en réalité, dans les régions supérieures de sa pensée consciente, à reviser et à réformer les mystiques affirmations de sa jeunesse. Ce travail est sans doute fort avancé déjà lorsque, le 14 avril 1876, il annonce à son ami qu'il est de nouveau descendu au fond de lui-même, pendant un séjour de repos sur les rives du lac Léman. *Le scepticisme et la méfiance* ont, dit-il (2), assailli son âme ; mais il s'efforce de rester fidèle à lui-même car il se sent lié par cette vie obscure que ses écrits passés continuent de mener derrière dans le silence. Pourtant, ce petit cercle de disciples qui l'écoute n'attend-il pas de lui qu'il se dépasse lui-même et s'exprime plus librement que jamais afin d'en devenir plus libres eux-mêmes? Il semble que ces tergiversations de sa plume aient

(1) *Werke*, t. X, p. 427 et suiv.
(2) C., p. 518-519.

pour objet d'excuser vis-à-vis de ses facultés conscientes la publication de son *Richard Wagner à Bayreuth*, qu'il va faire imprimer peu après, bien que ces pages exaltées ne répondent nullement à ses convictions renouvelées et n'expriment guère (ainsi qu'il le reconnaîtra plus tard) que sa personnalité seconde, cette mystérieuse figure de *ménade* qui s'agita de tout temps dans son sein. Dans une lettre ultérieure (1), il a déclaré sans ambages que les traits principaux de son livre *Humain, trop humain*, cette rétractation solennelle de ses premiers écrits, étaient arrêtés déjà dans son esprit et même confiés au papier avant l'automne de 1876, date des représentations solennelles de Bayreuth et de la quatrième *Inactuelle*, où il a condensé pourtant la quintessence de sa première doctrine mystique sans l'affaiblir par la moindre réserve. Véritable énigme psychologique, encore une fois, que cette attitude ambiguë : on l'expliquerait peut-être de façon plausible par un premier dédoublement pathologique de sa personnalité qui se dissociera de façon si visible durant la dernière période de son activité intellectuelle.

Quoi qu'il en soit, *Humain, trop humain* a bien toute la portée d'une rétractation, puisque l'auteur projeta d'écrire en tête du volume : « Au lecteur de mes écrits antérieurs je tiens à déclarer expressément que j'ai abandonné les vues *artistiques et métaphysiques* qui les inspirent en général. Elles sont agréables, mais insoutenables. Quiconque se permet de parler prématurément en public est d'ordinaire contraint à se rétracter bientôt de la même façon (1). » Mais Nietzsche

(1) C., p. 548.

n'avait laissé transpirer rien de précis jusque-là sur l'orientation nouvelle de sa pensée théorique (fût-ce dans ses relations avec son ami le plus cher), puisque Erwin Rohde ne put parcourir les premières pages d'*Humain, trop humain* sans ressentir une impression non dissimulée de stupeur. Il parut au professeur de Kiel, écrit son savant biographe (1), que la foudre tombait à ses pieds d'un ciel serein, et ce sentiment se fait jour sans aucun voile dans des lettres à des tiers, à Overbeck, par exemple (2), auquel il écrit que les exigences de l'*ancien* Nietzsche étaient certainement trop hautes pour notre société sans idéal, mais qu'à l'égard de ses contemporains il passe visiblement d'un excès de sévérité à un excès de complaisance. Pourtant, le rire de mépris que Nietzsche a maintenant pour ses aspirations de la veille rend un son discordant et malade à l'avide Rohde que sa lecture a laissé oppressé et chagrin, et qui croit reconnaître dans une si subite métamorphose l'influence d'un collègue du professeur de Bâle, le docteur Rée, dont nous dirons quelques mots plus loin. Il veut espérer que cette influence néfaste sera passagère ; il souhaite surtout que le ménage Wagner ne se sente pas trop choqué par une semblable palinodie et veuille bien la prendre en patience, car cette évolution psychologique à laquelle Nietzsche n'a pu se dérober, dit-il, n'est certainement point parvenue à son dernier terme. Pour redouter un semblable résultat, il faudrait n'avoir pas confiance dans les ressources sans bornes de cet esprit si exceptionnellement doué, dont les intuitions capricieuses

(1) Cr., p. 97.
(2) Cr., p. 97-98.

finiront bien par s'équilibrer et se corriger réciproquement. Appréciation aussi modérée qu'« amicale », n'est-il pas vrai? Rohde achève d'ailleurs de prouver sa perspicacité lorsqu'il ajoute que la tendance nouvelle de leur ami à porter plus directement son attention sur l'élément purement *intellectuel* de la pensée humaine se donne sans doute trop libre carrière dans l'œuvre récente, mais corrige utilement en revanche des vues *exaltées* qui, auparavant, n'étaient pas sans soulever des objections de toutes sortes. Le vrai et personnel Nietzsche, conclut-il, ne peut pas disparaître et ne disparaîtra pas.

Rohde exagère toutefois, comme la plupart des amis de Nietzsche à cette époque, l'influence exercée sur ce dernier par son collègue de Bâle, le docteur Rée. Ce savant est mentionné pour la première fois dans la correspondance des deux amis en 1873 (1) comme un schopenhauérien convaincu : mais sans doute son méthodique et lucide esprit n'acceptait-il dès lors du philosophe de Francfort que les pénétrantes notations psychologiques de son âge mûr. En tout cas, la méditation de La Rochefoucauld, d'Helvétius et des sensualistes français l'amena bientôt à une psychologie moins romantique dans son essence que celle du *Monde comme volonté*, et Nietzsche goûta fort en 1875 (2) le livre de Rée qui est intitulé *Observations psychologiques*, parce que ces pages venaient appuyer et confirmer le résultat de ses propres observations psychologiques vers cette époque. Par la suite, retourné vers ses convictions mystiques de jeunesse, il se détacha

(1) C., p. 407.
(2) C., p. 515.

de ce conseiller sagace et jugea même l'un de ses ouvrages ultérieurs « vide, ennuyeux et faux » (1).

V. — *Objections et dissentiments.*

Plus intéressantes encore que les confidences de Rohde à Overbeck au sujet d'*Humain, trop humain* sont les commentaires du professeur de Kiel vis-à-vis de l'auteur du livre en personne, commentaires qui ne font pas moins honneur à la délicatesse de son cœur et à la perspicacité de son esprit (2). Il s'excuse d'écrire avant d'avoir terminé la lecture du livre, dans lequel il avance lentement, dit-il, parce qu'il trouve beaucoup à méditer dans ces sentences concises. Sa surprise devant ce fruit nouveau de la pensée de son ami a été sans bornes et il la compare à l'impression qu'on ressent lorsqu'on est jeté directement, au sortir d'une chambre pleine de vapeurs bouillantes, dans un glacial *frigidarium.* Bien plus, il avoue que cette surprise ne fut pas sans mélange de chagrin. Peut-on vraiment, songeait-il, se dépouiller ainsi de son âme et en accepter une autre en échange, au lieu de Nietzsche, devenir Rée d'un seul coup? Il est donc resté comme étourdi devant ce miracle sans pouvoir s'en réjouir ni même s'en former une idée bien claire.

Il présente toutefois dès lors quelques objections aux enseignements nouveaux de son camarade. Les considérations qui nous montrent, dit-il, l'homme trouvant en lui-même sa fin, aussi bien que tout autre

(1) Corr., t. III, p. 258.
(2) C., p. 543-547.

animal et non seulement ne pensant qu'à soi, mais n'ayant à penser qu'à cela, ne sont ni très perspicaces, ni aucunement persuasives. L'homme est un affreux égoïste, peut-être, mais du moins nul n'est-il en droit de lui arracher du cœur l'aiguillon qui l'avertit parfois qu'il ne devrait pas être tel. Il est possible que nous fassions le bien à cause des impressions de plaisir qui s'associent à son accomplissement, mais lorsque, dans le conflit incessant qui se livre entre tendances égoïstes et antiégoïstes au fond de nous-mêmes, un homme est poussé par son plaisir à sacrifier les premières tendances aux secondes, ce résultat ne peut être mis sur le même rang que la satisfaction des désirs égoïstes. Il faut, comme tout le monde, *opposer* l'une à l'autre ces deux façons d'agir, placer la première au dessus de la seconde et l'honorer comme le *bien*, — ce dont sans doute, à l'avis de Rée, il ne saurait être question.

Il y a quelque naïveté dans ce développement et nous allons voir Nietzsche sourire avec indulgence devant ces objections trop faciles, bien qu'infiniment généreuses : ce sont celles d'un homme que les leçons de la vie n'ont pas encore éclairé suffisamment sur les véritables ressorts de la nature humaine et sur les raffinements de l'amour de soi. Qu'il puisse y avoir un mobile irréductible à l'égoïsme dans certains élans d'héroïsme et de charité, c'est ce qu'il est fort permis de croire et fort consolant de professer, mais ces exceptions, si rares en tout cas, n'infirment nullement la règle générale et laissent un vaste champ d'étude à la psychologie impérialiste de la Volonté de puissance, celle dont les grands moralistes chrétiens ont poussé si loin les analyses. Au surplus, une morale véritable-

ment rationnelle, fondée sur une psychologie nettement impérialiste, ne se refuse nullement à *opposer* le bien au mal, l'acte social au geste antisocial, et à placer le premier très haut au-dessus du second : ainsi du bel utilitarisme de Mill. Enfin dès qu'il s'agit d'établir une hiérarchie si nécessaire entre nos actions, la même morale rationnelle ne prétend aucunement, comme Rohde le lui fait ici dire, que l'homme charitable soit poussé par son *plaisir* à sacrifier ses impulsions égoïstes : il peut l'être par sa vision à longue portée de l'avenir, par le souci de préparer son lendemain, celui de sa descendance, de sa race ou même de l'humanité tout entière, ses associés naturels dans la lutte vitale. Sainte-Beuve, nous l'avons ailleurs rappelé (1), opposa jadis à La Rochefoucauld un argument analogue, mais il revint ensuite pour la rétracter sur cette première vue trop mystique du devoir et reconnut la clairvoyance du grand psychologue des *Maximes*. Nous verrons Rohde lui-même adhérer en fin de compte à une psychologie de cette nature : mais en 1878, bien que gardé déjà par son expérience des exagérations de la première doctrine nietzschéenne, il n'est pas mûr encore pour discerner exactement le fort et le faible de la seconde, celle dont *Humain, trop humain* est une ébauche géniale qui ne fut malheureusement pas poussée jusqu'à son achèvement harmonieux.

En revanche, nous approuverons sans réserve ses pronostics sur l'évolution future de son ami, évolution dont la lettre à Overbeck, que nous avons citée plus

(1) Voir notre volume *le Mal romantique*, p. LXIII-LXV (Plon, 1908).

haut, traçait déjà si exactement le dessin. « Je crois sérieusement, écrit-il en effet, que loin de toucher à son terme, ton évolution s'infléchit seulement pour revenir quelque jour sans doute à son orientation première. » Enfin il déclare reconnaître et estimer hautement dans l'œuvre nouvelle le noble effort d'un homme indépendant vers la sincérité sans réserve et il admire la perspicacité avec laquelle l'auteur écarte à plusieurs reprises le voile des illusions artistiques et mystiques ; car il n'exige nullement que l'on conserve une fidélité factice à de belles illusions détruites par l'expérience et par une vue plus précise des choses. Il persiste seulement à douter que les convictions présentes de Nietzsche soient le dernier mot de la sagesse, et il estime que leur triomphe détruirait toutes les tendances allant au bien général de l'humanité, ou, pour mieux dire, les *instincts* dirigés en ce sens, car il est loin de mépriser, dit-il, ce mot excellent d'*instinct*. La sagesse et la raison seront toujours de belles exceptions, quand même on ferait abstraction du cerveau fort peu développé que quatre-vingt-dix-neuf pour cent des êtres humains ont reçu en partage ; la sagesse *isole*, conclut-il, et ne permet pas de bâtir sur ses seules assises une culture de quelque largeur.

Objections exagérées, quoique fort respectables au total. On trouve ici l'expression d'une méfiance justifiée pour la perfection rationnelle et sociale *prochaine* de l'humanité, puisque les minces résultats de sagesse qu'a produits notre longue expérience de la vie sociale nous défendent en effet sur ce point les trop hâtives espérances. Mais une pareille méfiance ne doit jamais nous conduire, en revanche, à nier la perfectibilité de la nature humaine et à décourager le déve-

loppement de l'expérience *consciente* et *raisonnée* de l'espèce au nom d'un « instinct » qui n'est sans doute lui-même, pour la plus grande part, que le résultat de cette expérience dans le passé. En tout cas, Rohde a désormais, comme on le voit, le courage de l'objection ouverte et il conclut par ces lignes affectueuses, afin de pallier ses précédentes critiques : « En tout ce que je t'expose ici avec franchise, je ne vise d'ailleurs que l'inspiration générale du livre. Dans le détail, il est si indiciblement riche de matière et de pensée, qu'il me faut t'exprimer mon plus cordial merci pour ce véritable bienfait. J'en savoure un par un les paragraphes, et j'y retrouve si fréquemment immuable, inaccessible aux subtilités de Rée, le Nietzsche des jours passés, que mon cœur t'accompagne mille fois dans ces explorations profondes avec son ancien amour et son admiration d'autrefois ! »

Nietzsche comprend ce qui les sépare et sa réponse est belle aussi dans sa tranquille conviction. Il est à ce moment persuadé que sa rétractation solennelle et sincère achève l'œuvre de son existence et exprime la vérité morale tout entière (1). Il attend donc en paix, dit-il (2), que les flots où se débattent encore ses pauvres disciples de la veille se soient insensiblement apaisés, afin qu'ils puissent le rejoindre au port. N'est-ce pas lui-même, après tout, qui les a poussés dans l'océan mystique? Et puis, l'épreuve n'est pas mortelle, comme il le sait désormais par son expérience, et quand bien même, çà et là, elle pourrait le devenir à quelque vieille amitié, il n'en faudrait pas moins

(1) Corr., t. IV, p. 18.
(2) C., p. 548-549.

servir le Vrai en se disant : « C'est une illusion que jusqu'ici nous avions aimée en chacun de nous. »

Chose frappante, Nietzsche ne se montre pas moins clairvoyant sur l'avenir de Rohde que ce dernier ne le fut quant à la destinée prochaine de son camarade ; car nous avons dit qu'ils vont exécuter bientôt un véritable « chassé-croisé » intellectuel et se retrouver séparés de nouveau, chacun couchant à peu près sur les positions précédemment occupées par son contradicteur. « Ne te mets pas martel en tête, ajoute en effet Nietzsche, sur les sources possibles de mon livre, mais continue seulement d'y méditer çà et là, à l'occasion. L'heure viendra sans doute où ta belle imagination constructive en saisira l'ensemble comme il doit être compris et goûtera à son tour le bonheur souverain dont je jouis présentement. »

Enfin Nietzsche croit devoir protester expressément contre l'opinion qui ferait de lui un adepte et un disciple de Rée : rien ne lui fut plus désagréable que la conviction de ses amis à cet égard et jusque dans *Ecce homo*, le dernier de ses écrits, il jettera ces lignes acerbes, qui visent peut-être Rohde en particulier (1) : « J'ai toujours reconnu ceux de mes lecteurs dont il faut désespérer — par exemple le typique professeur allemand — à ceci qu'ils croyaient pouvoir interpréter ce livre tout entier comme du *réeisme* supérieur. » Il assure dès 1878 qu'il est certes très fier d'avoir discerné les nobles desseins et les admirables qualités intellectuelles de Rée, mais qu'il ne faut chercher que lui-même dans son nouveau livre, et que, sur la conception première de sa philosophie rectifiée, Rée n'a

(1) Dans le chapitre intitulé *Pourquoi j'écris de si bons livres.*

pas *eu la plus petite influence*. Cette philosophie était en effet achevée, dit-il, et même confiée au papier pour une bonne part vers l'automne de 1876, quand il commença de fréquenter plus intimement son collègue. Tous deux reconnurent alors que leurs méditations les avaient conduits à des conclusions analogues : les joies de leurs conversations furent immenses, le fruit en devint assurément considérable pour les deux interlocuteurs, mais Rée put écrire sur son livre, *l'Origine des sentiments moraux*, en offrant un exemplaire à Nietzsche : « Au père de ce livre, sa mère très reconnaissante. » Formule très expressive de leur réciproque influence et de la parfaite égalité qui présidait à leurs relations intellectuelles de ce temps.

Ajoutons que l'ami le plus éminent de Nietzsche, Burckhardt, l'illustre historien de la Renaissance, fut moins hésitant que Rohde à saluer le mérite éminent d'*Humain, trop humain*, puisqu'il marqua la valeur de l'œuvre en la nommant à plusieurs reprises « le livre souverain » (1).

VI. — *Dédoublement de la personnalité chez Nietzsche.*

On a récemment donné au public un document de grande importance qui éclaire d'une lumière nouvelle la dernière partie de la vie de Nietzsche : c'est sa correspondance avec le musicien Henri Kœselitz, plus connu sous le pseudonyme de Peter Gast. M. Kœselitz, après s'être enthousiasmé jusqu'au fanatisme pour la *Naissance de la tragédie*, eut la souplesse d'esprit

(1) Corr., t. IV, p. 7.

nécessaire pour suivre sans hésitation l'auteur de ce livre dans son évolution inattendue au temps d'*Humain, trop humain*, puis pour l'accompagner de nouveau dans son retour à ses idées premières après *Aurore* et pour lui rester jusqu'au dernier moment dévoué. A qui veut étudier la biographie intellectuelle de Nietzsche, les lettres à Peter Gast (1) offrent désormais un complément naturel aux lettres à Rohde qui deviennent fort clairsemées après 1876, car les unes se multiplient à l'heure même où les autres commencent à se raréfier de plus en plus. Nous nous en servirons donc pour esquisser à grands traits la dernière période de cette originale carrière intellectuelle dont nous allons avoir à contempler le reflet dans la pensée de Rohde.

Nietzsche a répété plus d'une fois, vers la fin de sa vie, qu'*Humain, trop humain* et surtout *Aurore* avaient été rédigés par lui avec un minimum de santé et marquaient le point le plus bas de ses forces, au physique comme au moral : affirmation qui lui fournissait un prétexte pour reléguer au second plan de son œuvre ces deux livres, les plus sagaces pourtant qui soient sortis de sa plume, et pour s'abandonner de nouveau sans scrupules à l'inspiration toute mystique de sa jeunesse. Il conçoit et présente en effet de son mieux désormais ce mysticisme comme l'expression de sa personnalité pleinement saine et non diminuée par une fortuite maladie. Or, cette conviction, sans doute chez lui très sincère, ne semble pas conforme à la réalité des faits, car les confidences sur sa santé qui remplis-

(1) Leipzig, 1908. C'est le IVe volume de la *Correspondance de Nietzsche.*

sent ses lettres à Peter Gast ne montrent nullement son état amélioré après la rédaction d'*Aurore*, tout au contraire (1). En revanche, on distingue dans son esprit, dès 1881, une première apparition de cette *euphorie*, de bien-être trompeur et inquiétant qui précède parfois, dit la science, les crises aiguës des maladies psychiques. Il devait connaître plus nettement cette impression de plénitude et de force aux derniers mois de 1888, à la veille de la catastrophe finale qui éteignit son intelligence : mais elle apparaît clairement déjà lors de la rédaction de la *Gaie science*. A cette heure, rien ne s'améliore en réalité dans l'état physiologique du penseur : il est seulement tout pénétré d'une satisfaction vague et sans cause précise.

C'est sous l'influence de cette euphorie suspecte que se produit cette sorte de révélation qu'il connut près de Sils-Maria, dans l'Engadine, à Surlei, — apparition dionysiaque qui lui imprima dans le cerveau une hantise dont il ne se débarrassera plus, celle de l'*Eternel retour* du semblable. — A son disciple Gast il écrit (2) alors qu'il lui faudra vivre encore quelques années sans doute pour exprimer tout ce qu'il a conçu. Mais il n'ignore pas qu'une telle existence est hautement dangereuse et que les intensités de sa vie sentimentale ont de quoi le faire rire et trembler tout ensemble. A plusieurs reprises, il a dû garder la chambre, dit-il, pour cette raison ridicule que ses yeux étaient enflammés. « Et savez-vous pourquoi? C'est que, chaque fois, j'avais, le jour précédent, trop pleuré au cours de ma promenade, non pas des larmes sentimentales, mais

(1) Corr., t. IV, p. 74, 77, 78.
(2) Corr., t. IV, p. 70.

des larmes de joie intense. En même temps, je chantais et disais des mots sans suite, plein d'une vue nouvelle que je possède par privilège avant tous les autres hommes. »

Cette exaltation s'exprime dès lors dans certains passages nettement pathologiques de la *Gaie science* et bientôt dans le poème en prose de *Zarathoustra*, surtout dans le quatrième livre, le plus débridé de tous, qui fut imprimé peu après, mais non pas mis dans le commerce. M. Gast en reçut la garde et fut chargé d'en communiquer peu à peu quelques exemplaires à des lecteurs très sûrs, avec les plus grandes précautions. Nietzsche exerce ainsi, durant les dernières années de sa vie consciente, une activité mentale en partie double. Il témoigne à sa personnalité « seconde » des complaisances dont ses lettres laissent transpirer peu de chose, à vrai dire (car les conventions sociales qu'il faut observer dans la correspondance ramènent au sang-froid pour un moment les exaltés du rêve mystique), mais qui n'en sont que plus marquées au cours de ses promenades ou de ses méditations solitaires et dans les notes ou les poésies qui en sont le fruit immédiat.

Longtemps il saura se dégager tant bien que mal de ces obsessions subconscientes et en corriger les excentricités dans leur expression publique par un reste de prudence : il finira par ne plus pouvoir en contenir l'aveu dépourvu d'artifice. « Dans mes œuvres, écrit-il à M. Gast dès le temps de la *Gaie science* (1), il y a quelque chose qui blesse sans cesse ma pudeur : elles sont le reflet d'une créature souffrante, incomplète, à peine en possession des organes les plus indis-

(1) Corr., t. IV, p. 74.

pensables. » Mais quand cette pudeur est sur le point de l'arrêter dans ses excentricités intellectuelles, il reçoit l'impulsion d'une force inconnue qui le pousse devant son papier pour écrire, et il écrit, malgré tout, sous la dictée d'un mystérieux inspirateur.

De même que ses deux précédents volumes, il considère la *Gaie science*, aussitôt qu'il l'a terminée, comme son dernier ouvrage, le couronnement de son œuvre et le dernier mot de sa doctrine (1). Dix fois pourtant il la juge impubliable, et dix fois il revient sur cette impression pusillanime. Peu lui importe, au total, ce qu'en pensera le lecteur. L'important, à ses yeux, c'est qu'il ait pu penser ainsi sur son propre compte et le dire, ne fût-ce que pour engager chacun à se garder de lui. Toutes tergiversations qui sont les symptômes d'un dédoublement sans cesse plus marqué de la personnalité mentale. De même le premier livre de *Zarathoustra*, dont l'auteur lui-même estime qu'il le fera ranger en Allemagne parmi les déments (*Verrueckten*) (2), fut composé en un temps où, à l'en croire, l'atmosphère terrestre a manifesté des phénomènes électriques inouïs, où le vieil Etna lui-même s'est réveillé de sa torpeur. Or, ces torrents de fluide magnétique se sont transformés dans l'âme de Nietzsche en sentiments et en certitudes dont la pression fut, pendant un instant, terrible. *Zarathoustra* est venu soulager par bonheur cette âme en gestation de l'inconnu et l'a délivrée soudain de son accablant fardeau.

Remarquons que la santé physique du penseur est à ce moment déplorable, que ses plaintes sont déchi-

(1) Corr., t. IV, p. 106.
(2) Corr., t. IV, p. 133.

rantes et qu'il assure ne pouvoir survivre une seconde fois à un semblable hiver (1). Il a en outre, vis-à-vis de M. Gast, d'étranges et significatives formules à propos de ce *Zarathoustra*, qui est le fruit de son activité subconsciente un instant émancipée du contrôle de ses facultés supérieures. « Si je comprends bien le premier chant de *Zarathoustra* », écrit-il à l'occasion, de manière dubitative (2) ; à l'en croire, en effet, il apprend seulement au bout de quelques semaines à interpréter son œuvre (3), contre laquelle, longtemps encore, « il traînera partout dans son cœur l'hostilité la plus effroyable » (4). Caractéristique débat, n'est-il pas vrai, entre les deux personnalités antagonistes qui se disputent l'empire en son âme. Il convient aussi que mainte aventure intellectuelle de cet hiver étrange ne fut peut-être pour lui qu'une terrible hallucination (5) et il conçoit dès lors le pressentiment qu'il mourra dans une expansion ou plutôt dans une « explosion » de ses facultés sentimentales, à peu près telle que fut la crise d'où est sorti son nouvel écrit (6). Pronostic cruellement réalisé par le destin !

Son antichristianisme, jadis discret, presque honteux, s'exaspère en ce temps sous l'aiguillon de l'orgueil pathologique qui le transporte depuis qu'il se juge le créateur d'une religion nouvelle. Il revient à l'état d'âme d'où sortit sa *Naissance de la tragédie*, car il considère désormais ce livre, avec son *Zarathoustra*, comme les maxima de son activité mentale et

(1) Corr., t. IV, p. 147.
(2) Corr., t. IV, p. 167.
(3) Corr., t. IV, p. 154.
(4) Corr., t. IV, p. 176.
(5) Corr., t. IV, p. 158.
(6) Corr., t. IV, p. 163.

il les croit d'ailleurs en coïncidence avec les maxima de l'action magnétique solaire : tandis que sa période purement savante d'une part (de 1866 à 1870), et celle d'*Humain, trop humain,* d'autre part (1877-1879), lui semblent ses minima intellectuels (1). Il ne revient à goûter momentanément ce dernier livre qu'en ses heures d' « incertitude et de méfiance », alors qu'il s'inquiète devant la prépondérance grandissante de sa personnalité seconde et de son inspiration dionysiaque (2). La musique joue un rôle important dans sa vie émotive : c'est l'époque où il s'éprend de *Carmen* dont le romantisme méridional vient flatter ses préférences subconscientes (3) et dont la mélodie réveille en lui on ne sait quelles réminiscences inexpliquées. « Pendant cette audition, écrit-il à M. Gast (4), je composais sans cesse de ces chants dionysiaques dans lesquels je prends la liberté de dire, de façon si terrible qu'elle finit par susciter le rire, les choses les plus terribles en effet. Car telle est la forme la plus récente de mon délire (*Wahnsinn*). »

Puis voici venir pour lui la période relativement plus calme et plus rationnelle d'où sortiront *Par delà bon et méchant* et la *Généalogie de la morale,* période coupée toutefois par quelques accès d'état « second » d'où procèdent les compléments de la *Gaie science* et les préfaces rédigées pour ses premiers écrits, qu'il réédite à ses frais vers cette époque.

(1) Corr., t. IV, p. 199.
(2) Corr., t. IV, p. 290.
(3) Corr., t. IV, p. 83-85. Le livret lui donne, dit-il avec surprise, une impression analogue à celle que produisent les nouvelles de Mérimée; après quelques auditions seulement sa mémoire engourdie lui rappellera que c'est bien là du Mérimée en effet.
(4) Corr., t. IV, p. 144.

Sa dernière année lucide, 1888, sera signalée par l'accélération de son activité intellectuelle et dominée pour lui par la préoccupation de plaider à nouveau son vieux procès contre Wagner dont il s'est pourtant si fort rapproché dans son inspiration sans vouloir se l'avouer à lui-même : c'est alors toute sa jeunesse mystique qui ressuscite pour l'inonder de souvenirs. L'accès final imminent se marque enfin par un caractéristique retour de la joie de vivre, et la ville de Turin s'éclaire sous son regard d'une lumière d'apothéose comme l'Engadine et Sils-Maria en avaient été transfigurées sept ans plus tôt : Nietzsche n'a plus assez de louanges pour la capitale piémontaise, pour son climat, ses tailleurs et ses restaurants à 1 fr. 25. C'est alors qu'il commence la rédaction de son autobiographie mégalomane, *Ecce homo* (1), qui est le très curieux et très subtil effort d'un hystéro-romantique pour interpréter une fois de plus à tout prix sa maladie grandissante comme une forme de santé supérieure et privilégiée. Il considère à cette heure comme des périodes de convictions « décadentes » les heures les plus saines de son activité intellectuelle, mais il pense s'être dès longtemps guéri de ses passagères faiblesses par une hygiène excellemment choisie et pratiquée. « Un être de type nettement morbide, ajoute-t-il avec conviction, n'aurait pu guérir ainsi et encore moins *se* guérir lui-même. »

N'insistons pas sur les derniers symptômes de son mal grandissant et notons seulement qu'il s'abandonne désormais sans résistance aux suggestions de sa per-

(1) Voir l'excellente traduction française de M. Henri Albert. Paris, 1909.

sonnalité seconde. « Je feuillette depuis quelques jours dans mon œuvre, écrit-il à M. Gast (1), et, pour la première fois, je me sens de plain-pied avec elle. Comprenez-vous cela? Certes, j'ai toujours fait de mon mieux, mais je n'ai jamais eu le moindre soupçon de ce que je faisais en réalité, tout au contraire. C'est ainsi que j'avais tout ignoré jusqu'à présent du contenu de mes préfaces et du cinquième livre de la *Gaie science.* Par le diable! que ne trouve-t-on pas là dedans? » En ce qui concerne la troisième et la quatrième *Inactuelle,* poursuit-il, ses lecteurs apprendront par son *Ecce homo* une découverte qui leur fera dresser les cheveux sur la tête, car tel fut l'effet qu'elle lui produisit à lui-même. C'est que ces deux écrits de jeunesse traitent de *lui seul,* par anticipation. Ni Schopenhauer ni Wagner n'ont rien à faire psychologiquement là dedans. « Je ne comprends ces deux morceaux que depuis quinze jours, conclut-il. »

Cette dernière découverte n'a rien qui nous surprenne; la personnalité seconde et dionysiaque de Nietzsche, désormais prépondérante en son esprit, reconnait sans hésiter ses premières manifestations dans le passé. Enfin, devenu incapable de se rien reprocher, tant il est satisfait de lui-même, le philosophe finit par associer son livre de bon sens, *Humain, trop humain,* à l'apothéose de ses écrits d'inspiration mystique : ce livre lui inspire même un sentiment de respect et lui impose au plus haut degré, dit-il, car on y trouve quelque chose du calme d'un grand seigneur. Aux premiers jours de 1889 éclatera la catastrophe suprême sur laquelle les récentes publica-

(1) Corr., t. IV, p. 428.

tions d'Overbeck et de Bernouilli ont jeté une lumière complète et qu'il est même permis de trouver trop crue.

VII. — *Les scrupules de Rohde.*

C'est avec cette évolution singulière et si bien dissimulée, d'ailleurs, sous des intuitions historiques géniales ou de pénétrantes notations psychologiques que Rohde va se trouver aux prises, tandis que son propre développement moral se poursuit cependant de façon normale, l'éloignant par les leçons de l'expérience des généreuses illusions de la jeunesse. Chose étrange ! il n'a jamais un instant pressenti la signification réelle et l'aboutissement possible des singularités de son ami : seul le naufrage final lui ouvrira les yeux. Que la précédente esquisse nous serve donc à mieux interpréter ses résistances et à excuser les révoltes plus ou moins contenues qui se trahiront bientôt dans sa correspondance.

Dix-huit mois après la première partie d'*Humain, trop humain*, il reçoit de Nietzsche la seconde, alors intitulée *le Voyageur et son ombre*. Cette fois, il n'y a plus pour lui de surprise à lire ces pages pénétrantes et subtiles : bien mieux, dirigé par son tact délicat, éclairé par ses plus précieux souvenirs, il y discerne déjà quelques accents qui marquent, à son avis, chez l'auteur, la velléité d'un retour vers le commun idéal esthétique de leur jeunesse. Ce premier pas en arrière a pour effet de ramener son ami vers la position qu'il occupe encore pour sa part : Rohde le salue donc comme une espérance. Il s'empresse de recommander

l'ouvrage à ses confrères, les professeurs Ribbeck, Ruehl et Volkelt (1). Il écrit à Overbeck (2) que le *réeisme* de leur ami est devenu moins dogmatique et qu'après avoir dépassé la région où soufflait l'haleine embrasée du wagnérisme, Nietzsche semble à peu près dégagé de celle où sévit la froide bise de ce *réeisme* fâcheux. Mme Rohde elle-même a pu s'intéresser à ces pages, ce qui est un excellent indice, à l'avis de son mari. Longtemps après la lecture, ajoute-t-il, on en rumine encore quelque chose avec plaisir, avec un sentiment de bien-être et de dignité sereine : or, un tel arrière-goût est le meilleur des critériums pour juger une œuvre de pensée. Ce n'est pas qu'il approuve cette fois sans réserve. Il ne connaît qu'un esprit vraiment libre parmi les très grands, dit-il ; c'est Gœthe qui conquit sa liberté pour avoir su fournir à chacune de ses facultés son champ d'action légitime. Or, Gœthe n'était pas homme à rejeter sans façon comme inférieure une *moitié* de la nature humaine, celle du sentiment, en faveur de l'autre moitié, l'intelligence. Ce qui est l'erreur de Voltaire ou consorts que Nietzsche considère à tort comme de libres esprits.

A Nietzsche lui-même, Rohde, après avoir évoqué de tendres souvenirs, s'empresse d'assurer qu'il ne saurait jamais se détacher de lui (3), quand même son ami jugerait à propos de gravir les plus lointains sommets : il admire d'ailleurs les belles hantises qui l'emportent si haut, si loin de toute préoccupation mesquine : aussi bien que jadis, il éprouve dans ses relations intellectuelles avec son camarade l'impression

(1) Cr., p. 114.
(2) Cr., p. 112.
(3) C., p. 552-556.

d'être pour une heure élevé à un rang supérieur, inscrit au livre de la noblesse parmi les âmes. Nietzsche est toujours celui qui donne, Rohde celui qui reçoit : que pourrait-il offrir en retour, sinon l'assurance d'une affection à jamais fidèle?

Nietzsche, alors gravement tourmenté par sa santé chancelante, ne répond, cette fois, que par une carte postale (1). Il remercie l'ami lointain pour avoir scellé de nouveau l'alliance ancienne : il s'étonne presque de ce bonheur, car d'ordinaire, ajoute-t-il avec amertume, le résultat de chacun de ses livres fut qu'un compagnon froissé s'éloigna de lui. Pourtant, la correspondance se ralentit de plus en plus entre les deux camarades si profondément séparés l'un de l'autre par l'orientation de leur existence, et Rohde, dans un beau scrupule de délicatesse, juge parfois utile d'expliquer à leurs amis communs sa réserve. Il sent bien, dit-il, que Nietzsche considère désormais comme une personnalité blessante ou même comme un sarcasme détourné la plus timide objection : il préfère donc garder le silence, incertain qu'il est de rencontrer toujours le ton juste et l'expression capable d'aller au cœur du solitaire. Parce que le Nietzsche du présent ne ressemble plus guère à celui du passé, on dirait que la timidité foncière de Rohde le paralyse à nouveau en face du seul homme qui la lui ait jamais fait oublier sans réserve.

Au printemps de 1881 le penseur solitaire envoie de Gênes à Tuebingen, où Rohde professe désormais, une lettre de quelque étendue et dont l'accent se fait fort tendre dans sa tristesse : cette fois encore, il donne

(1) C., p. 556.

les plus navrants détails sur sa santé détruite, sur ses yeux presque perdus et sur ses incessants maux de tête (1). Il commence pourtant à s'accommoder de ses misères, dit-il, grâce à son étonnante faculté inventive qui lui a permis de concevoir une hygiène propre à contenir ce mal tenace. De nouveau il paraît s'intéresser aux occupations intellectuelles de Rohde et voudrait apprendre que son ami eût en tête quelque vaste projet d'ouvrage. Rohde lui répond (2) qu'il ne peut le satisfaire sur ce dernier point : absorbé par les cours et les examens, il ne produit à cette heure que des articles critiques et quelques allocutions officielles. Il rêve néanmoins d'écrire un jour une histoire de la civilisation grecque, et, parce que ce lointain projet se dresse sur son horizon intellectuel, toutes les besognes fragmentaires qui le retiennent lui apparaissent du moins comme un exercice utile pour l'avenir, une gymnastique salutaire de l'esprit.

Pour plaindre les maux du solitaire de la Riviera, il sait trouver des paroles délicates et il offre au prophète méconnu une consolation, qui est plus flatteuse à l'orgueil humain que toute autre : il le proclame heureux malgré ses épreuves en raison de sa haute et très particulière activité d'esprit. Aussi, lorsque Nietzsche affirmera, quelques années plus tard, qu'il n'a plus depuis longtemps que deux lecteurs vraiment sympathiques à son effort, Burckhardt et Taine, commettra-t-il à notre avis une injustice de mégalomane, aveuglé par son ambition de gloire. Ces deux hommes illustres se montrèrent tout au plus prévenants et polis

(1) C., p. 557-559.
(2) C., p. 560-564.

à son égard. Son plus attentif lecteur, le mieux éclairé de tous au total par une entière connaissance de son passé et une sympathie vraie pour son présent, ce fut longtemps, et presque jusqu'au bout, le consciencieux Erwin Rohde.

Peu après, Nietzsche envoie son *Aurore* (1) à Tuebingen, et son ami ne lui ayant pas répondu, sans délai, cette fois, sa susceptibilité s'éveille : il lui écrit aussitôt (2) de ne pas répondre du tout sur ce sujet, car il trouverait déplacé, dit-il, d'exercer une sorte de pression morale sur un camarade par l'envoi d'un de ses livres. Rohde, froissé sans doute, se le tient pour dit et nous n'avons pas son appréciation sur le livre. Encore quelques mois et la *Gaie science* prend le chemin de la Souabe accompagnée d'une lettre (3) où se marque l'impulsion nouvelle qui entraîne à ce moment la pensée de l'auteur, car l'exaltation des années de jeunesse est revenue et Dionysos reparaît pour agiter de nouveau son prophète. Nietzsche parle de la tâche immense qu'il assigne à sa vie ; il s'enivre à nouveau des vapeurs mystiques qui remontent à son cerveau en effervescence ; il se prépare, dit-il, à gagner Vienne afin d'y recommencer par le début ses études, en les portant cette fois du côté des sciences naturelles, car il a besoin de leurs enseignements pour étayer sa doctrine, — projet né d'une nuit de fièvre et qui fut bientôt oublié. — Aigri par ses récents déboires, le solitaire se prémunit d'ailleurs contre l'insuccès probable de son nouveau livre en affirmant qu'il n'en a nul souci. Sa littérature, dit-il, est avant tout un remède à ses pro-

(1) C., p. 564.
(2) C., p. 565.
(3) C., p. 566-567.

pres maux : c'est pour lui seul qu'il écrit : *mihi ipsi scripsi*. Chacun doit ainsi faire pour *soi* de son mieux ; et telle est sa morale présente, la seule qui lui soit demeurée respectable. « J'accorde, conclut-il avec une perspicacité méritoire, que *d'autres peuvent mourir de mon remède*, aussi ne fais-je rien plus activement que d'avertir qu'on ait à se méfier de moi. »

Avec sa subtile intelligence de l'âme amie, Rohde reconnaît pourtant dans la *Gaie science* un visible retour de l'auteur vers l'idéal esthétique de leur studieuse jeunesse, — retour dès longtemps par lui attendu et prédit. — Il n'aperçoit nullement, en revanche, de quel prix sera payé bientôt une telle débauche imaginative et que l'équilibre intellectuel de Nietzsche en est gravement menacé : il assure donc à Overbeck (1) que le nouveau livre lui plaît et qu'il y discerne des symptômes de santé revenue. Une sorte de sérénité, à son avis attrayante et reposante, rayonne de ces pages aux couleurs si vivement méridionales. Sa réponse directe à Nietzsche, sans doute perdue, ne figure pas dans le recueil de leurs lettres. Mais, une fois de plus, en dépit de ses intentions conciliantes, elle dut indisposer l'hôte inquiet des rives méditerranéennes, qui se jugea mal compris, puisque, quelques mois plus tard, il fait visiblement allusion aux termes de cette malencontreuse réponse. Sans doute, sa période rationnelle de 1878 y était présentée comme l'expression en lui d'une « seconde nature » désormais sur le point de céder la place à la première, à la meilleure, à celle de 1872, car il riposte en ces termes (2) : « Cela est vrai,

(1) Cr., p. 115 et 117.
(2) C., p. 568-569.

je possède une *seconde nature*, mais non pas pour annihiler la première, pour la supporter, tout au contraire. De ma première nature, je serais mort depuis longtemps déjà, car j'en fus un instant presque anéanti. Ce que tu dis de ma résolution « excentrique » est parfaitement exact, et j'en pourrais même désigner l'heure ou le lieu. Mais qui donc prit sa décision en cet instant? Assurément, cher ami, ce fut ma *première nature*, et elle agit de la sorte parce qu'elle voulait vivre. » Précieuse confidence d'un mystique singulièrement clairvoyant ici sur son propre cas : il a failli une première fois sombrer dans l'abîme sous l'impulsion de son exaltation native et il a cherché le salut dans un retour au sang-froid, à la perception claire et logique des choses. De cette sagesse transitoire il s'écarte par malheur à nouveau dans le moment même où il la justifie devant une critique insuffisamment clairvoyante. Il est alors entraîné derechef vers les jouissances vertigineuses où se complaisait sa « première nature » et bientôt il en mourra sans remède.

Un an plus tard, l'envoi du *Zarathoustra* inspire à Rohde une lettre tout à fait cordiale (1). Sans doute, il n'approuve pas sans réserve l'inspiration trouble de l'ouvrage et le chapitre inquiétant du *pâle criminel* lui suggère en particulier une objection anxieuse, mais il goûte l'éclat des images et le coloris de l'expression. « Ton *Zarathoustra*, écrit-il, m'a laissé de toutes manières une impression infiniment plus bienfaisante que tes précédents écrits. » Assertion sincère, puisque, vis-à-vis d'Overbeck, il se montre encore plus nette-

(1) C., p. 570-573.

ment approbateur : il a lu, dit-il (1), la plus grande partie du livre de Nietzsche avec une véritable admiration ; il en trouve la forme non seulement habile et ingénieuse, mais très appropriée au sujet choisi et il en espère d'heureux résultats pour la santé de leur ami commun, car il a depuis longtemps le sentiment que Nietzsche souffre d'une pléthore de *poésie* qui le rend fébrile ou déprimé par la pression interne qu'elle exerce sur lui (2). Jugement d'artiste à juste titre ému par les accents pathétiques de ce chant grandiose où la souffrance perce sous le rictus de la gaieté voulue, mais peu pénétrante interprétation des complaisances excessives que l'auteur témoigne à ses inspirations subconscientes.

Une fois encore, Nietzsche, éprouvé par la solitude et la maladie, comprend mal la sympathie réelle de son vieux camarade et répond amèrement à ses avances. N'y avait-il pas là de quoi décourager enfin ce dernier? Le nouveau *Zarathoustra* voudrait évidemment se voir approuvé pour les révélations qu'il apporte au monde et non pas seulement pour des trouvailles de rythme ou de style. Il riposte donc (3) qu'il a bien senti par la lettre de Rohde combien tous deux ont maintenant peu de convictions communes et il conclut par un mot désobligeant : « Je suis donc désormais *tout à fait seul.* » Il savoure pourtant, faute de mieux, les éloges accordés à sa plume et il ajoute même à ce propos quelques commentaires étranges sur le style *inouï* de son livre, style qui achève l'œuvre lit-

(1) Cr., p. 116.
(2) Overbeck, destinataire de cette lettre, jugeait au contraire Nietzsche plus *orateur* qu'artiste et souffrant de velléités artistiques qu'il restait incapable de mener à bien.
(3) C., p. 574.

téraire de Luther et de Gœthe en réalisant une véritable danse aérienne des mots, un jeu des symétries de tout ordre qui va « jusqu'au choix des voyelles ». Impression de rêve et presque de cauchemar, car c'est en songe seulement qu'on se trouve aussi satisfait de prétendues trouvailles, le plus souvent reconnues sans valeur au réveil. Ceci dit sans nullement méconnaître la haute valeur poétique de certaines pages du *Zarathoustra*. L'imagination parle plus haut que les autres facultés durant les crises mystiques et mûrit alors, dans les esprits doués, des fruits éclatants aux capiteuses saveurs : ce sont les facultés d'ordonnance et de sélection qui se taisent. Quoi qu'il en soit, le déséquilibre évident qui se trahit dans la précédente riposte de Nietzsche va lui dicter des boutades plus désobligeantes encore et préparer la rupture totale entre ces amis de vingt ans.

CHAPITRE III

L'ÉMANCIPATION D'ERWIN ROHDE

I. — *Taine et Nietzsche. — La rupture.*

Les relations entre Erwin Rohde et Frédéric Nietzsche, — relations que nous avons montrées si intimes et si tendres, — devaient se terminer, après cette longue série de malentendus et de froissements dont leur correspondance porte témoignage, par une rupture totale qui prépara l'entière émancipation intellectuelle de Rohde et marqua d'un caractère original son œuvre la plus importante, *Psyché, histoire du culte des âmes et de la croyance à l'immortalité chez les Grecs.*

Cette rupture fut hâtée sans nul doute par une entrevue qui réunit pour quelques jours, en 1886, les deux camarades séparés depuis plus de dix années par le destin, car cette rencontre leur permit de mesurer plus exactement l'abime intellectuel qui se creusait désormais entre eux. Les deux courbes, d'abord divergentes de leurs évolutions morales respectives, s'étaient pour ainsi dire recoupées pour un instant vers l'heure de *Zarathoustra*, Nietzsche revenant avec plus d'exaltation que jamais aux convic-

tions mystiques de sa jeunesse dont Rohde n'avait jamais cessé pour sa part de conserver le goût, bien qu'il en traduisît de façon infiniment plus modérée les suggestions pratiques et les préceptes de vie. Elles se séparent moralement peu après pour ne plus se rejoindre, car Nietzsche accentuera bientôt l'enthousiasme dionysiaque qui le dévore tandis que Rohde traduira enfin sans réserve, dans ses convictions théoriques, les expériences de sa maturité active et résignée.

Durant l'hiver de 1886, Nietzsche (qui vient de garder pendant près de deux ans un silence absolu vis-à-vis de son ami) apprend que Rohde est appelé à la chaire philologique de Leipzig, celle d'où les enseigna jadis leur vieux maître Ritschl : aussitôt, par une lettre fort tendre, il lui annonce le projet de le visiter sans délai dans la riante cité saxonne, chère à leurs communs souvenirs d'adolescence. Son rêve serait d'applaudir à la leçon d'ouverture du nouveau professeur. « Je ne puis dire, écrit-il (1), combien cette espérance me stimule et me séduit. L'automne dernier, je fus quelques jours à Leipzig, comme par avant-goût. Hélas ! j'y demeurai silencieux, caché, réduit presque à moi-même, mais réchauffé malgré tout par maint souvenir de toi et de notre ancienne camaraderie en ces lieux... Cela me paraît un rêve d'avoir été, moi aussi, une de ces sortes d'animaux de grande espérance, un philologue parmi des philologues. »

Quelques semaines plus tard, raconte Mme Foerster (2), Nietzsche apprenait à Venise que son ami venait

(1) C., p. 575-578.
(2) C., t. II, p. XXIII.

de se rendre à Leipzig et que l'ouverture de ses leçons était imminente. Bien qu'arrivé lui-même sur l'Adriatique depuis huit jours à peine, il interrompit sans hésiter un séjour qui devait durer plusieurs mois et gagna directement la Saxe. Il y trouva Rohde en médiocre disposition d'humeur, car le savant se sentait mal à l'aise dans sa chaire nouvelle qu'il s'empressa en effet d'abandonner après quelques mois pour celle de Heidelberg. Ni ses obligations professorales en ce lieu, ni ses auditeurs, ni ses collègues ne lui étaient sympathiques, et, par surcroît de mauvaise chance, un été torride éprouvait à ce moment ses nerfs irritables. Dans ces conditions fâcheuses, l'entrevue dont Nietzsche se promettait tant de joie fut pour les deux amis une immense déception. Sur tous les sujets qu'aborda leur causerie, ils se trouvèrent en désaccord, excepté, dit Nietzsche, sur le caractère malsain du *Parsifal* de Wagner; et il ajoute dans une lettre à sa sœur : « L'ami Rohde avait l'impression d'être étendu sur un chevalet de torture ; je n'ai pu échanger avec lui un seul mot raisonnable. »

De son côté, Rohde écrivait à Overbeck le 27 juillet 1886 (1) : « Il y avait entre nous comme une barrière invisible. Une indescriptible atmosphère d'étrangeté l'environnait, m'apportant une impression d'angoisse poignante. Je discernais en lui quelque chose que je n'y avais jamais aperçu auparavant et il avait perdu bien des traits qui le distinguaient jadis. » Appréciation exacte et symptomatique ! La personnalité subconsciente de Nietzsche, insensiblement dégagée du contrôle de ses facultés conscientes, se mon-

(1) Cr., p. 150.

trait par intermittence à visage découvert et s'offrait alors, dans son allure inquiétante et capricieuse, aux regards stupéfaits de Rohde, — circonstance qui aurait dû toutefois mieux avertir ce dernier et ne pas le laisser jusqu'au bout sans nul pressentiment du destin qui menaçait son ami. — Il ne chercha pas à s'expliquer ce qu'il vit et les deux hommes se quittèrent profondément déçus.

Ce fut peu après cette tentative de rapprochement avortée que Rohde formula, vis-à-vis d'Overbeck, le 1er septembre 1886, un jugement très dur sur *Par delà bon et méchant*, le volume récemment paru de Nietzsche : ces lignes nous serviront à mieux mesurer les divergences radicales qui vont préparer leur désaccord suprême (1). Rohde explique qu'il a lu ce nouveau livre pendant un voyage en Danemark et que son impression a été mauvaise. L'inspiration philosophique lui en paraît aussi maigre, et, pour dire le mot, aussi puérile que l'inspiration politique en est niaise et dépourvue d'expérience du monde. On y goûte toutefois, concède-t-il, quelques aperçus ingénieux et quelques passages dithyrambiques entraînants, mais Rohde se proclame désormais hors d'état de prendre au sérieux les métamorphoses si fréquentes de son ancien camarade. Ce sont là, poursuit-il, visions de solitaire, bulles de savon intellectuelles, qui, certes, peuvent donner plaisir et distraction au désœuvré dont elles sont le passe-temps, mais ne méritent nullement d'être communiquées à l'univers comme une révélation nouvelle. Rien n'est déplaisant comme d'entendre annoncer ainsi à tout bout de champ des choses extraordinaires et des har-

(1) Bernoulli, t. II, p. 164-166.

diesses morales à faire dresser les cheveux sur la tête, promesses dont rien ne sort en fin de compte, au grand désappointement du lecteur saturé d'ennui. En un mot, le livre l'a particulièrement chagriné, et, plus que tout le reste, la vanité gigantesque de l'auteur, vanité qui le pousse, d'une part, à se poser en Messie attendu des hommes, d'autre part, à dédaigner comme inutile et frivole toute occupation autre que la sienne. Cela est irritant, surtout quand on constate la stérilité d'une intelligence qui ne fait plus que de la critique de nerfs et d'impression.

« Savez-vous, conclut-il, ce que je prévois et redoute pour Nietzsche dans les années qui viennent : il se jettera au pied de la Croix par dégoût de toutes choses et par vénération de ce qui est noble, car cette vénération-là, il l'eut de tout temps dans le sang, bien qu'il lui prête actuellement une expression théorique tout à fait désagréable. » Ce jugement sommaire et certainement excessif, en dépit des dernières lignes plus équitables, nous fait prévoir que peu de chose devait suffire à séparer désormais deux âmes devenues si complètement étrangères l'une à l'autre, après avoir été si intimement associées.

Un an plus tard, Nietzsche reprenait la plume pour recommander à Rohde, devenu professeur à Heidelberg, un jeune savant qui désirait obtenir une place de bibliothécaire. Une fois de plus, il termine sa lettre par une phrase amère. Il renonce, dit-il, à s'occuper en personne de son protégé parce que les jeunes gens ne l'intéressent plus guère, et il explique son indifférence à leur égard par ce commentaire peu aimable : « Ma consolation est désormais dans les hommes d'âge comme Jacob Burkhardt ou Hippolyte Taine, car

mon ami Rohde lui-même n'est plus, depuis longtemps, suffisamment âgé pour mon goût. »

Rohde dut répondre sans délai à cette communication, car Nietzsche riposte trois jours après sa première lettre par une page violente qui prépare entre eux la rupture. Malheureusement, nous sommes réduits aux conjectures sur la réponse de Rohde qui provoqua cette explosion de colère et nous demeurons à demi renseignés seulement sur la crise douloureuse qui détruisit une si belle amitié, parce que les lettres de Rohde nous font ici défaut.

Lorsque le professeur d'Heidelberg revit, en 1894, son ami définitivement enlisé dans une morne inconscience (1), il fut si profondément ému devant le spectacle de cette déchéance tragique, que, d'accord avec la famille du malade, il résolut de brûler aussitôt les deux lettres de sa main qui avaient mis fin à leurs relations affectueuses sept années auparavant (2). Nous n'avons plus que les seules ripostes de Nietzsche pour deviner l'allure de cette querelle dont Taine fut le sujet (3).

Rappelons d'abord en deux mots quelles avaient été jusqu'à cette heure les relations intellectuelles entre le solitaire de l'Engadine et notre célèbre compatriote. Dans son ouvrage le plus significatif peut-être, *Par delà bon et méchant*, Nietzsche avait pro-

(1) Voir dans Bernouilli (t. II, p. 351) le récit de Rohde à Overbeck sur cette visite douloureuse.

(2) Corr., t. I, p. XXVI. Mme Fœrster-Nietzsche a paru regretter depuis la destruction irréfléchie de ces documents, qu'on est tenté, dit-elle, de se figurer encore plus irritants qu'ils ne le furent en réalité.

(3) Nous en abrégerons le récit, ayant déjà conté tout au long cet épisode. (Voir *Comptes rendus de l'Académie des sciences morales*, avril 1909.)

clamé Taine « le premier des historiens vivants ». Il fit hommage de son livre à celui qu'il plaçait si haut dans son estime et reçut peu après de Menthon-Saint-Bernard, séjour d'été de l'écrivain français, une réponse fort sympathique. A la grande satisfaction du destinataire, ces lignes, bien que succinctes, témoignaient d'une lecture attentive de son œuvre, car plusieurs aphorismes étaient cités par leur numéro d'ordre avant d'être favorablement appréciés. Cette lettre fut un véritable réconfort au penseur isolé du monde, négligé par la critique allemande, et depuis longtemps accoutumé au silence du dédain : elle exalta davantage encore l'admiration sincère qu'il avait vouée de longue date à son illustre correspondant.

Rohde devait donc être fort mal accueilli lorsqu'il s'avisa de relever l'allusion à Taine dont le nom avait servi, nous l'avons vu, pour le morigéner à mots couverts et pour lui reprocher son prétendu défaut de maturité intellectuelle : le jugement demi-sérieux, demi-plaisant qu'il se permit à ce propos sur l'écrivain français, jeta hors de ses gonds son irritable correspondant. Ce jugement était dénigrant, sans nul doute, car Rohde avait lu Taine de son côté, et l'auteur de la *Philosophie de l'art* ne lui était pas sympathique. Il condamnait nettement, nous le savons déjà, la méthode dont l'*Histoire de la littérature anglaise* est un illustre exemple, celle qui explique jusqu'à un certain point le caractère des grands hommes par la race, le milieu et le moment. Obéissant aux suggestions de Nietzsche wagnérien, il avait de bonne heure pratiqué la religion du génie et s'était habitué à considérer comme sacrilège toute explication trop rationnelle des mystères de sa foi. Dans les lignes excessives que nous

avons citées de lui sur le procédé qui consiste à « déduire » ou même à « construire » les grands hommes à l'aide de l'histoire, Taine était vraisemblablement visé, bien qu'il n'y soit pas désigné par son nom.

Or, le cours des ans avait bien rallié Rohde à une conception moins intuitive et, par suite, plus historique de la vérité, mais sans lui fournir jusque-là l'occasion de reviser son jugement étroit sur notre grand historien philosophe. Ajoutons que, devenu avec l'âge bismarckien et nationaliste, il réprouvait en général les sympathies françaises déjà si apparentes à cette époque dans les écrits de Nietzsche. Ces divers préjugés l'amenèrent à insérer dans sa lettre du 19 ou du 20 mai 1887 une critique assez mordante de Taine : critique dont nous connaissons, par la riposte foudroyante qui en fut la suite immédiate, une épithète assez mal choisie à vrai dire : *inhaltlos*, sans contenu sérieux. Taine a-t-il jamais mérité ce reproche? En outre, Rohde faisait probablement allusion au portrait de Napoléon Ier qui figure dans les *Origines de la France contemporaine* et qui venait précisément d'être publié, soulevant des polémiques qu'on n'a pas oubliées.

Quoi qu'il en soit, au reçu de cette page imprudente, Nietzsche reprit à l'instant la plume et fulmina une lettre virulente. Dans les termes les moins parlementaires il reprochait à Rohde son manque de respect à l'égard de Taine et concluait en ces termes : « Tout ceci soit dit sans offense ; mais, en vérité, si je ne connaissais de toi que cette opinion-là, je te mépriserais pour le défaut d'instinct et de tact qu'elle révèle. Par bonheur, tu m'es d'autre part un homme *éprouvé*. Mais je voudrais que tu entendisses Burkhardt parler de

Taine ! » A cette sortie impétueuse, Nietzsche reçut, par le retour du courrier également, une réponse qui a été détruite comme la précédente : nous savons pourtant par le professeur Crusius, biographe de Rohde, que ce dernier, profondément blessé, mais jusqu'au bout soucieux d'équité et de modération, déclarait regretter le ton ironique et léger de sa lettre précédente, ajoutant toutefois que, vis-à-vis d'un seul homme sur la terre, il était capable de s'abaisser à des excuses qu'il ne croyait pas justifiées. Suprême sacrifice à son ancienne vénération pour son ami !

Celui-ci, de son côté, eut bien vite le sentiment qu'il avait dépassé les bornes dans son invective du 21 mai, car il reprit la plume dès le surlendemain pour atténuer de son mieux les conséquences de son emportement et il écrivit, cette fois, un billet affectueux et véritablement ému. Mais Rohde avait été trop froissé pour reprendre sans délai la parole, et, par malheur, Nietzsche réussit à le blesser encore dans la dernière lettre, singulière et contradictoire, qu'il lui envoya six mois plus tard, en même temps que sa *Généalogie de la morale*. Si, en effet, il débutait par une nouvelle et cordiale excuse au sujet de sa brusquerie du printemps précédent, il terminait, — son esprit malade s'exaltant au souvenir réveillé de la querelle, — par une assez aigre attaque à propos de Taine, une fois de plus, et il renouvelait ainsi la dispute dont il désirait effacer la mémoire. « Je te prie, disait-il dans un post-scriptum intitulé *nota bene*, de revenir au bon sens à propos de M. Taine ; des remarques aussi lourdes que les tiennes m'agacent véritablement. J'en pardonne de telles au prince Jérôme Napoléon, non pas à mon ami Rohde, etc... » C'était raviver à plaisir la

blessure ancienne. Rohde répondit par un simple accusé de réception sur une carte de visite et ne comprit que quatorze mois plus tard, en apprenant la folie de Nietzsche, qu'il aurait dû se montrer moins sévère aux écarts d'une intelligence dont la responsabilité était sensiblement atténuée depuis longtemps.

Tel fut le terme de cette amitié haute et rare que Nietzsche vit tomber en ruines pour s'être fait le champion sans mesure, mais non sans générosité, d'un penseur français dont il avait reconnu l'originalité et apprécié le noble caractère. Est-ce à dire qu'on soit en droit d'expliquer avec Overbeck cette rupture déplorable par l' « impatience » propre au tempérament de Rohde ? Tout ce qui précède établit assez que le professeur d'Heidelberg poussa fort loin la patience, au contraire, et supporta longtemps les algarades de Messie méconnu dont le nouveau Zarathoustra se passait, vis-à-vis de lui, la fantaisie. Il manqua finalement de clairvoyance, non pas de longanimité.

Les deux hommes devaient pourtant se revoir, mais Nietzsche était alors plongé dans l'inconscience et Rohde ne fut pas même reconnu de son ami. Il précéda néanmoins de quelques années dans le tombeau ce mort vivant dont l'aspect le pénétrait d'une indicible douleur, et Mme Fœrster raconte (1) qu'ayant appris la fin prématurée du professeur d'Heidelberg, elle tenta de faire comprendre cette triste nouvelle au malade qu'elle entourait de ses soins. Lorsque, sans grand espoir d'être entendu, elle lui eut transmis le pénible message, Nietzsche parut retrouver une lueur de mémoire. D'un œil éteint, il regarda longuement sa sœur

(1) Corr., t. II, p. XXVII-XXVIII.

en murmurant avec une émotion visible : « Rohde mort? Hélas ! » Puis il détourna son front chargé de nuages tandis qu'une larme roulait lentement sur sa joue amaigrie.

II. — *Les leçons de la vie. — La catastrophe de Turin.*

L'attitude de Rohde vis-à-vis de Taine en 1887 indique assez que, sur certains points tout au moins, il gardait pour sa part une fidélité obstinée à l'idéal de sa jeunesse. Toucher au génie, fût-ce pour le mieux comprendre par l'histoire, continuait de lui paraître un crime de lèse-divinité. Mais on dirait que les objurgations de son ami à ce propos et surtout la lecture des deux livres les plus suggestifs de la dernière période nietzschéenne, *Par delà bon et méchant* et *la Généalogie de la morale*, l'aient enfin réveillé, lui aussi, — par tout ce qu'ils conservaient de sagacité historique sous le mysticisme dionysiaque ressuscité dans l'âme de leur auteur, — du rêve mystique auquel il continuait de se laisser bercer. Absorbé par ses occupations universitaires et par ses travaux savants, il n'avait pas trouvé, jusqu'à cette heure, le loisir de soumettre à une revision d'ensemble les convictions de trop bonne heure arrêtées dans sa pensée. Mais il abordait en ce temps la préparation directe de son œuvre capitale, *Psyché*, qui est, à vrai dire, une histoire de la mystique grecque et de ses répercussions dans le domaine moral. Les pénétrantes observations de son camarade sur le même sujet venaient donc fort à propos l'inciter à des méditations fécondes. Il protesta sans doute vis-à-vis de ses correspondants ordinaires, Overbeck

ou Volkelt, contre les affirmations provocantes de Nietzsche sur la « bête de proie blonde » et sur la morale des « conquérants » (1), mais il profita grandement, malgré tout, d'une aussi instructive lecture.

Ses convictions politiques s'étaient déjà radicalement modifiées avec les années. Sous l'influence de Schopenhauer et de Wagner, il avait été hostile à la brutalité bismarckienne, puis au gouvernement des philistins patriotes et libéraux qui acclamaient le vainqueur après l'avoir combattu, enfin à l'hégémonie de Berlin, la « grande Babel » (2). En 1881, il se plaignait encore du teutonisme de ses collègues et de l'atmosphère bismarckienne dont il se sentait environné dans sa chaire de Tuebingen (3), car ce fils de la libre cité hambourgeoise exilé dans la rustique Allemagne du Sud, gardait un instinctif et jaloux particularisme. Toutefois, à l'heure du *Kulturkampf*, la Souabe lui offrit le spectacle de certaines luttes électorales où les éléments d'opposition — cléricaux aussi bien que démocrates — jouèrent un rôle qu'il jugea regrettable. Il se rapprocha donc à cette occasion des nationaux libéraux, des patriotes allemands, des bismarckiens convaincus et ne fit, depuis lors, que se fortifier dans ses sympathies nouvelles. Parallèlement à cette évolution politique, il commença de marquer un mouvement analogue sur le terrain de la philosophie morale : il acheva d'écarter d'abord les préjugés qu'il avait nourris jadis contre l'histoire, ce trésor de l'expérience humaine, — si tant est qu'il ait jamais partagé à ce sujet les suspicions exagérées de Nietzsche wagné-

(1) Cr., p. 159.
(2) C., p. 120, 210.
(3) C., p. 562.

rien. En 1882, il écrit à son ancien maître Ribbeck (1) que la préparation de ses cours universitaires l'amène à réaliser une évolution progressive. Cette évolution, c'est, au surplus, dit-il, celle que la science philologique dans son ensemble a dû subir au cours du dix-neuvième siècle : elle le conduit insensiblement d'une *conception esthétique et absolue* de l'antiquité grecque vers une appréciation *historique et relative* de cette même antiquité. « Personnellement, ajoute-t-il, je ne regrette guère d'avoir débuté par la conception esthétique et mystique, aujourd'hui dépassée de toutes parts, car ces impressions préliminaires ont leur utilité ; mais il me faut désormais *faire peau neuve, morceau par morceau*, et cela coûte peine et travail. » Nietzsche exprimait une pensée analogue vers le même temps, lorsqu'il disait à propos de sa foi religieuse envolée : « Nous avons fait de la réaction un progrès. » Ou, en d'autres termes : il est salutaire d'avoir passé par certaines dispositions mystiques qui, plus tard, céderont la place à des convictions plus raisonnées, car on est gardé par là de l'orgueil excessif du savoir, on comprend mieux les nombreux cerveaux qui ne raisonnent guère et l'on se fraye plus sûrement sa route vers l'idéal à travers la foule.

En quittant Tuebingen pour Leipzig, Rohde consacra son discours d'adieu à la culture antique dans ses rapports avec la culture moderne. Si les grands Méditerranéens du passé, dit-il, ne purent s'avancer bien loin sur la voie de la science expérimentale, c'est qu'il leur manqua, pour l'enseignement supérieur et la recherche méthodique, de vastes associations ana-

(1) Cr., p. 136.

logues aux Universités allemandes du temps présent. Là seulement la division du travail intellectuel, pratiquée et perfectionnée de façon rationnelle et féconde, se révéla capable de mûrir les beaux fruits qu'elle a portés de nos jours. — Voilà donc les corps savants de l'Allemagne bien vengés, comme on le voit, du dédain injustifié des *Inactuelles*, — dédain auquel Rohde n'avait pas été sans s'associer jusqu'à un certain point dans le passé.

Ce fut l'année suivante que Rohde (peu après sa querelle avec Nietzsche à propos de Taine) lut la *Généalogie de la morale*, avec attention, sinon avec sympathie. On sait quelle est l'inspiration de ce livre : vers cette époque l'auteur tend à débarrasser de tout frein expérimental et rationnel « la volonté de puissance », qu'à l'école des psychologues hobbistes du dix-huitième siècle il avait appris à considérer comme la racine même des phénomènes de la vie et de la société. En déformant des notions historiques qu'il avait plus sainement interprétées d'abord, il croit discerner dans le passé, d'une part, une morale des *maîtres* qui devient aussitôt sous sa main un individualisme dépourvu de correctif social, un *égotisme* romantique achevé ; d'autre part, une soi-disant morale des *esclaves* qui est, au vrai, la morale sociale établie par l'expérience des siècles pour faciliter la vie en commun des humains. Parti du pôle mystique et panthéiste du romantisme moral avec Schopenhauer et Wagner, il aboutit sur cette voie à l'autre pôle de l'exaltation émotive, et se précipite, en compagnie de Stirner, dans l'individualisme sans calcul qui rêve avant tout de détruire les obstacles sociaux opposés à l'expansion sans limites du *moi*. Là, il retrouve tout à point, pour

lui servir de symbole et de modèle, le satyre dansant et hurlant qui créa la tragédie grecque ; mais il le conçoit désormais comme dévastateur plutôt que comme artiste ou comme « compagnon compatissant » : il l'imagine plus volontiers philosophant, le marteau au poing, que l'exaltation lyrique en tête ou l'effusion mystique au cœur. On sait que sa pensée s'obscurcissant davantage encore, il traduira ses rêves par des gestes et finira sur des danses bachiques, sur certains chants étranges qui déchirèrent le cœur de son ami Overbeck accouru pour lui prêter assistance.

L'impression que Rohde ressentit au loin de cette catastrophe déplorable fut aussi profonde que muette. Elle était, nous l'avons dit, entièrement imprévue pour lui : captif de son admiration d'antan, peu initié à la psychologie pathologique, il n'avait pas même conçu le soupçon que la raison de son ami pût être menacée par son exaltation grandissante. En 1880, il écrivait à un confrère sans doute plus clairvoyant que lui dès ce temps : « Le pauvre garçon souffre atrocement de ses yeux presque aveugles et de ses maux de tête ; quant à un trouble de sa raison, il n'y en a pas la plus petite trace. Lisez, pour vous en convaincre, son nouveau livre, *le Voyageur et son ombre.* » Et, certes, un tel jugement était fort exact pour cette époque, celle où la raison de Nietzsche parla le plus haut dans son âme, mais Rohde avait grand tort de conserver la même persuasion en 1888, et c'est pourquoi la tragédie de Turin lui fut un véritable coup dans le cœur.

Le 7 janvier 1889, il reçut d'Italie, sur un fragment de papier, une courte communication écrite de la main de Nietzsche avec une grande fermeté de trait et

signée *Dionysos*. Rohde y était informé que ce dieu l'élevait à ses côtés au rang divin et le faisait désormais participant de son immortalité. Il resta stupéfait et anxieux, mais chercha à se persuader encore qu'il s'agissait d'une plaisanterie un peu forte, — bien que ses rapports avec son ami ne fussent plus guère de nature à en justifier entre eux de semblables. — Peu de jours après, il apprenait par Overbeck la triste vérité.

Il en fut comme accablé, car cet événement lui était un trait de lumière et lui expliquait le ton des dernières lettres de Nietzsche, si âprement provocatrices. Il se sentit dévoré par le remords de son aveuglement, désespéré d'avoir méconnu le mal qui atténuait depuis longtemps la responsabilité de son correspondant. Quelle erreur, se disait-il (1), que de l'avoir « toisé à la mesure du parfait état normal », alors qu'il convenait d'user avec lui de la plus tendre indulgence et de lui prodiguer, sans réclamer rien en retour, les témoignages de sympathie dont ce cœur ulcéré avait si visiblement soif ! Les derniers mots échappés d'une plume déjà délirante ne disaient-ils pas l'affection malgré tout indélébile au cœur du malade? Rohde, atterré devant cette suprême et rude leçon de la vie, subit une longue crise de dépression morale et physique, et garda désormais sur ce sujet le plus profond silence.

Deux fois pourtant, il s'est exprimé de façon ouverte sur cette évolution morbide qu'il n'avait point aperçue (2) : « Il est maintenant pour moi tout à fait clair,

(1) Cr., p. 114.
(2) Cr., p. 167.

écrit-il à Overbeck en 1891, qu'avec *Zarathoustra* commence la folie. Mais quelle folie grandiose et quels reflets de flamme elle jette sur le monde ! » Et encore, le 17 mars 1895 (1) : « Il est malheureusement trop certain que la catastrophe finale s'annonçait depuis longtemps dans les écrits et les théories de Nietzsche, dans ses agitations et ses contorsions frénétiques. Il était depuis longtemps *malade dans le noyau même de sa personnalité.* Pourtant, son effort vers la gaieté, la décision et la force me semble non seulement saisissant et douloureux, mais encore engendre en moi une profonde vénération... C'est un Laocoon qui, de toutes ses forces, cherche à écarter des reptiles odieux. » Quant à son opinion d'ensemble sur l'œuvre de Nietzsche, nous en avons l'expression dans la même lettre à Overbeck (2) : « C'est vraiment assez désormais, écrit-il, de cette réclame désordonnée autour de Nietzsche. On devrait maintenant terminer l'édition des œuvres complètes, faire, si l'on veut, sa biographie et laisser ensuite la doctrine agir d'elle-même sur l'opinion publique. La *doctrine*, dis-je, et pourtant, il n'y a nullement là une doctrine, mais seulement une *personnalité* qui se peint avec génie de sa propre main. » A notre avis, ce sera là le jugement même de la postérité.

Le travail vint distraire Rohde de ses tristes pensées. C'est au printemps de 1889 qu'il mit la dernière main au premier volume de sa *Psyché*, et commença d'en préparer le second. Or, la catastrophe de Turin, après la *Généalogie de la morale*, semble avoir agi pro-

(1) Bernouilli, t. II, p. 390 et 391.
(2) Bernouilli, t. II, p. 352.

fondément sur la conception de ce livre, ainsi que les pages suivantes s'efforceront de le démontrer.

III. — *Psyché.*

Dans sa *Psyché*, Rohde se reprend à considérer sous un angle visuel nouveau les mêmes problèmes qui l'avaient jadis préoccupé à l'instigation de Nietzsche. Il scrute la mystique grecque depuis ses origines jusqu'à ses manifestations dernières, ainsi qu'il en avait formé le projet dans sa jeunesse. Lorsqu'il reçut d'Italie le message énigmatique signé de Nietzsche-*Dionysos*, le dieu de l'extase et son influence sur la pensée grecque occupaient précisément ses méditations érudites comme au temps de l'*Afterphilologie* : coïncidence vraiment digne d'un conte d'Hoffmann ou de Poe par son opportunité mystérieuse et tragique. Elle dut laisser à Rohde l'impression d'un avertissement venu de l'au-delà : elle fortifia dans son âme la méfiance qui commençait de s'y marquer contre le dangereux immortel dont jadis il avait pour un instant pratiqué le culte. Dans le premier volume de sa *Psyché* qu'il achevait à ce moment, Dionysos tient peu de place ; dans le second (qu'il commençait à préparer dès lors), le rôle du dieu de l'extase orgiaque apparaîtra prépondérant et nous allons voir que Dionysos y sera traité avec autant de répugnance, presque de dégoût, qu'il avait été caressé autrefois avec complaisance par l'avocat passionné du premier livre de Nietzsche. Or, dans cette attitude désormais si nettement hostile, on ne saurait méconnaître une réaction contre le second dionysisme nietzschéen, une imprécation de

l'historien contre l'Esprit mauvais qui lui avait volé la raison de son ami.

La thèse fondamentale de Rohde n'est pas très facile à discerner dans son livre, où elle s'enveloppe de prudentes périphrases. A première vue, il y a là une étude purement savante (et d'ailleurs incroyablement érudite) dont le sujet est fort bien défini dans le sous-titre de l'ouvrage : *Du culte des âmes et de la croyance à l'immortalité chez les Grecs*. Au fond, il est difficile d'y méconnaître une protestation discrète contre la croyance à l'immortalité *personnelle* et distincte de l'âme, ce en quoi l'auteur restait fidèle à ses premières convictions panthéistes et schopenhauériennes, — car on sait que le philosophe de Francfort enseignait, comme les religions de l'Inde, l'*unité* absolue de l'essence spirituelle des êtres qui exclut toute personnalité continuée dans l'au-delà. — Suivant Rohde, la foi à l'immortalité *personnelle* de l'âme est une croyance spécifiquement grecque, un legs de la pensée hellénique au monde occidental, mais c'est là, à ses yeux, une œuvre de la Grèce *dévoyée* et rendue infidèle au clair génie de sa race par une intrusion étrangère déplorable, celle d'une divinité thrace et barbare : *Dionysos*. A la définition platonicienne (et bientôt chrétienne) de l'immortalité personnelle, il oppose et préfère, comme seule purement grecque, la conception *homérique* de notre survie dans l'au-delà : conception qu'il traite à l'occasion de *rationnelle* et qu'il rapproche de celle du dix-huitième siècle philosophique en la désignant par le nom d'*Aufklaerung* ou de philosophie des lumières. Suivons-le dans son argumentation.

A en croire l'auteur de *Psyché*, — qui fut d'ailleurs

fort contredit sur ce point, — Homère, s'il a existé (ou, à son défaut, la société grecque qui se complut aux poèmes homériques et exprima par eux sa conception du monde), avait trouvé dans son tempérament admirablement équilibré la force d'écarter de son horizon moral les fantômes des morts, ces esprits omniprésents auxquels les peuples primitifs attribuent en général une si grande influence sur la destinée des vivants. Pour Homère et pour ses auditeurs, les âmes restent à jamais enfermées dans l'Hadès et n'en peuvent, sous aucun prétexte, sortir ; elles y mènent une existence triste, pâle, effacée, dépourvue surtout de mémoire. Si elles errent pour un temps invisibles à la surface de la terre et peuvent encore importuner les humains, c'est jusqu'à l'heure de leurs funérailles rituelles seulement : après qu'on leur a rendu de pieux honneurs, elles sont pour toujours écartées du chemin de leurs descendants.

La célèbre évocation des morts dans l'*Odyssée*, la *Nekuia*, contredirait plutôt cette façon de voir : aussi a-t-elle été longuement discutée par Rohde qui est revenu sur ce sujet à plusieurs reprises (1). Il veut y voir une interpolation de date plus *récente* que le poème où elle figure, bien qu'elle soit fondée sur le souvenir de rites fort anciens, ce qui est contraire à l'opinion commune des savants sur ce point. De plus, il fait remarquer que le devin Tirésias y reprend *seul*, par *exception*, et par la faveur de Perséphoné, la conscience des événements du passé, sortant ainsi pour quelques instants de cet état d'engourdissement, de torpeur, de cauchemar qui est celui des habitants de l'Hadès (2).

(1) Rohde, *Kleinere Schriften*, t. II.
(2) Quant aux héros divinisés, l'époque homérique, estime

Ces affirmations sont assez arbitraires au surplus et le mysticisme animiste fut sans doute beaucoup plus présent et agissant dans la société homérique que Rohde ne l'a concédé.

Il n'en écarte ou récuse pas moins, tant bien que mal, tous les passages de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* qui contredisent sa thèse sur ce point. Il assure que le génie hellénique, s'exprimant dans l'organisation sociale toute rationnelle de la *Polis*, de la cité, a dû conduire de très bonne heure les Grecs à considérer le monde entier comme un *Kosmos*, une ordonnance accomplie, à l'image de leurs sagaces républiques. Les progrès de la morale civique auraient alors fait reculer dans un vague lointain les spectres capricieux de l'au-delà. « La *Raison* grecque, dit-il (1), a vaincu l'*Inconscient*, l'*Irrationnel* et l'*Incompréhensible* qui sont la source de l'animisme, de la croyance aux esprits bien ou mal voulants, et la religion d'Homère s'est alors épanouie dans le *Rationnel.* » Cette religion admirable se couronne dignement par la foi aux dieux de l'Olympe, barbares encore par certains de leurs traits, mais vigoureux, insouciants, aussi exempts qu'il est possible de mysticisme et mal du siècle.

Façonnés à l'image d'adorateurs dont le cerveau était solide et le bras robuste, ces dieux furent délaissés par des générations moins saines, déjà corrompues par la pratique du commerce et par la diffusion du luxe. L'âge de fer est, dans Hésiode, le nom de cette période nouvelle où l'aristocratie se fait oppressive et

Rohde, les concevait comme transportés *avec leurs corps* en des îles lointaines et bienheureuses, sans qu'ils aient jamais franchi pour leur part le passage mystérieux du trépas.

(1) *Psyché*, t. I, p. 43-44.

la tyrannie sans scrupules, en sorte que l'homme du commun, sous l'aiguillon de la souffrance, s'abandonne à des rêveries consolatrices et s'en va demander au mysticisme ses rêveries, mères de l'oubli. Ivresses purement passagères, par malheur, et qui, comme tous les remèdes narcotiques, laissent plus faible et plus vulnérable, après un trop court répit, l'imprudent qui leur a demandé réconfort.

Les savants devanciers de Rohde avaient volontiers cherché l'origine du mysticisme grec dans les célèbres mystères d'Eleusis. Il croit devoir combattre cette opinion et considère le culte de la « Bonne Déesse » comme une institution d'état qui garda toujours un caractère purement grec de mesure et de sérénité calme, car il accepte désormais comme spécifiquement hellénique cette « sérénité » qu'il affectait de dédaigner jadis. Les représentations symboliques organisées à Eleusis par les prêtres de Déméter n'avaient, dit-il, d'autre prétention que d'offrir aux spectateurs un apaisant avant-goût des impressions de l'au-delà : elles ne comportaient nulle exaltation, nulle extase. L'initié ou le « myste » en gardait seulement l'espoir de mener dans l'Hadès une vie moins morose et moins sombre que celle des profanes non participants du rite, — sans préjudice des bénédictions que sa piété pouvait attirer dès ce monde sur sa fortune et sur sa santé. — Peu de mysticisme, en tout ceci, comme on le voit (1) : nulle assurance d'immortalité bienheureuse ; en un mot, rien de cette ivresse *commune à tous les mystiques* qui apporte à l'homme l'*impression de sa propre divinité*.

(1) *Psyché*, t. I, p. 293.

Les mystères d'Eleusis, conclut Rohde qui nous révèle ici le fond de sa pensée sur la croyance à l'immortalité personnelle de l'âme, sont *innocents* de toute collaboration à cette croyance. Ce ne sont pas ces rites traditionnels qui portent la responsabilité d'avoir *gâté* l'existence terrestre à des enthousiastes ivres de l'au-delà, en les détournant de ces instincts de vie auxquels la Grèce homérique demandait son bel équilibre mental, en les amenant à considérer la mort comme une transition vers une vie *plus haute*, continuée dans quelque sphère invisible. Qui ne reconnaîtrait ici, après l'influence de Schopenhauer, celle des derniers écrits de Nietzsche, si préoccupé de combattre tout idéal « ascétique » et de « réhabiliter » la vie ? Comme si la vie avait besoin d'encouragement et cessait jamais de se défendre elle-même par les moyens qu'elle juge, à tort ou à raison, les mieux appropriés à cette besogne ! Comme si, d'autre part, l'ascétisme, pratiqué à titre d'éducation de la volonté, n'était pas le principe de tout progrès matériel et social !

Quoi qu'il en soit, si les enseignements de l'époque homérique et si les mystères nationaux d'Eleusis eux-mêmes sont « innocents » de l'essor du mysticisme grec et de la foi dans l'immortalité personnelle de l'âme, qui donc en est « coupable », puisque culpabilité il y a ? Le premier volume de *Psçyché* se clôt sur un point d'interrogation à ce sujet : mais le second va nous donner sans délai la réponse, et celle-là ne sera pas nietzschéenne, bien au contraire, ainsi que nous allons le montrer.

(1) *Psyché*, t. II, p. 26.

IV. — *Un réquisitoire contre Dionysos.*

Le *coupable*, c'est Dionysos, l'ancien protecteur des deux dionysiastes (1) de 1873, le dieu dont Rohde évoquait expressément le patronage lorsqu'il écrivait gaiement à son ami, au cours de son premier voyage italien : « *Che Dioniso ci guardi!* Que Dionysos nous garde ! », et qui n'avait que trop bien gardé pour lui en effet l'un de ses deux disciples, après avoir posé sur son épaule une main impérieuse. Le second volume de *Psyché* s'ouvre par une vivante et bien caractéristique peinture des orgies de la Thrace, région d'où sortit pour la Grèce voisine le culte du dieu de l'extase.

Ce culte, Rohde, aussi bien que Nietzsche, l'avait cru longtemps d'origine asiatique et babylonienne, mais, dans sa *Psyché*, il en attribue la conception première aux peuplades guerrières et sauvages qui vivaient cantonnées vers le nord de la péninsule balkanique, à ces barbares grossiers ou féroces dont il ne s'avise nullement de faire (après Gobineau et maint teutomane contemporain) des parents de sa propre race, et, en conséquence, des êtres doués par le ciel de toutes les santés et de toutes les vertus. Non, fils spirituel de la Grèce, il accable les Thraces de son mépris et donne de leurs rites farouches une description frémissante de dégoût mal contenu.

La *Mania*, remarque-t-il avant tout (2), l'exalta-

(1) C., p. 387. Le mot avait été forgé par Rohde lui-même.
(2) *Psyché*, t. II, p. 4-5.

tion religieuse ou l'état de possession par un dieu, ne saurait être appelée une maladie, puisqu'on en rencontre les manifestations en tous temps et en tous lieux. Qu'est-ce pourtant qui la distingue d'un état nettement pathologique? Cela est assez difficile à exposer, mais pour ce qui est de le « comprendre » par expérience, ajoute le fidèle adepte du mysticisme esthétique, nous autres modernes nous le pouvons bien plus facilement que nous ne pénétrons le secret de cette mesure calme qui distingue en toutes choses le Grec homérique, dont le regard comme le cœur se tournent d'instinct vers les dieux sereins et lumineux de l'Olympe. Soupir significatif d'un romantique qui met le pied sur le terrain des inspirations subconscientes où il se reconnaît aussitôt chez lui, non sans exprimer l'envie que lui inspirent les privilégiés du vouloir raisonnable et conscient.

Quoi qu'il en soit de la nature exacte de la *Mania*, celle qui a Dionysos pour objet procède des Thraces et de leurs parents par le sang, les Phrygiens de l'Asie Mineure : ceux-ci légèrement civilisés toutefois par le contact des grandes civilisations sémitiques de l'Orient. Chez ces deux peuplades, le dieu de l'extase s'appelle *Sabos* ou *Sabazios*, d'un nom qui, d'après son étymologie probable, rappellerait, dit Rohde, le cri strident et à peine humain de la crise épileptique. *Sabazios!* La consonance de ce nom évoque étrangement pour nous, d'autre part, certaines aberrations du moyen âge chrétien, et c'est bien un *sabbat* démoniaque dont l'impeccable érudit va nous offrir le spectacle sur les froids sommets du Balkan, — en attendant que ses brutalités bestiales viennent souiller les pentes sacrées de l'Olympe, du Parnasse ou du Cithéron.

Une musique bruyante et perçante, celle de la flûte phrygienne qui affole les nerfs, est l'accompagnement obligé du rite ; les assistants et les assistantes — qui sont fort nombreuses — pratiquent aussi ces moulinets de la tête encore usités par les derviches « hurleurs » de l'Islam afin de se procurer l'extase. Leur costume est sauvage : des cornes se dressent sur les coiffures, sur les membres s'étendent des peaux de renards ; on s'arme de poignards et de thyrses qui cachent le fer de lance sous la guirlande de lierre ; on déchire de ses dents les animaux pantelants du sacrifice : tous gestes violents qui ont pour but d'entrer en relation avec le dieu et son cortège d'esprits serviteurs. Souvent, ce dieu est visiblement présent à la fête sous l'aspect d'un taureau et les participants de la cérémonie se parent de son nom afin de mieux affirmer cette identification avec la divinité qui est le but de leur effort et dont ils espèrent des *forces nouvelles* (1). Rohde n'hésite pas à rapprocher ces excès des cultes nègres de l'Afrique tropicale, dont l'un, celui de Vaudoux, a été transporté dans les Antilles ; il admet que le haschich était employé pour provoquer les hallucinations désirées ; il souligne les perversions de la sensibilité qui accompagnent de semblables visions et font bientôt de la douleur un attrait. Il montre enfin l'accomplissement parfait du rite dans l'*ekstasis*, qui, d'après l'étymologie du mot, est la séparation de l'âme et du corps, et qui, selon son avis, prépare de loin la croyance grecque à la métempsycose et à l'immortalité de l'âme, dont les Thraces possédaient déjà sans nul doute quelque notion rudimentaire (2).

(1) *Psyché*, t. II, p. 11-12.
(2) *Ibid.*, t. II, p. 31.

En adoptant ces pratiques barbares, les Grecs devaient nécessairement les clarifier, les polir, atténuer leur caractère odieux ou grotesque. Et pourtant, la réputation plutôt brutale qu'ont laissée derrière elles Ménades ou Bacchantes indique que ce progrès fut lent. Bien plus, si le dieu Sabazios, devenu Dionysos dans l'Hellade, se laissa dépouiller de quelques traits répugnants, il imposa en revanche plus d'une concession à l'Apollon dorien de Delphes, qui dut partager avec l'intrus son antique influence. Le caractère des célèbres oracles delphiques fut même profondément modifié par cette pression étrangère. Apollon jadis si *fier*, si *réservé*, si *distant*, écrit Rohde (1), se laissera bientôt donner sans protestation des surnoms d'extatique et de *cerveau brûlé :* on l'appelle le *maniaque*, le *bachique*. Sa méthode prophétique tenait autrefois de la science ; c'était une interprétation soigneusement méditée et longuement apprise de certains signes matériels, tels que les particularités relevées dans les entrailles des victimes. Désormais le dieu exerce plutôt le prophétisme du délire : il pratique une sorte de somnambulisme lucide qui ne saurait ni s'enseigner, ni s'apprendre, puisque sa source est une rupture dans l'équilibre nerveux du devin. A cet effet, la pythie s'assoit au trépied qui repose sur une fente du sol thermal d'où s'exhale une vapeur gazeuse enivrante ; elle mâche au besoin les feuilles narcotiques du laurier sacré et vaticine alors dans l'extase furieuse. La corruption de l'époque aidant, ces pratiques sont couronnées d'un plein succès et l'influence d'Apollon ne fait que s'en accroître, — exploitée qu'elle est avec industrie par

(1) *Psyché*, t. II, p. 60.

un corps sacerdotal, opportuniste et résigné aux innovations profitables.

Bientôt même, la pythie connaîtra les soucis nés de la concurrence; d'autres sanctuaires s'emparent de ses procédés et les sibylles ou bacchides d'Erythrée et de Cumes conquièrent l'immense réputation dont le moyen âge chrétien avait gardé le souvenir lorsqu'il fit d'elles les Annonciatrices de Messie. Puis encore on voit surgir dans la pénombre de la préhistoire grecque des prophètes plus individuels dont les noms sont parvenus jusqu'à nous entourés d'une auréole légendaire qui témoigne de leur célébrité persistante : sages, voyants et purificateurs, ascètes renommés, précurseurs des premiers philosophes thaumaturges de l'antiquité classique : tels Abaris, Aristeas, Hermotimos et surtout Epiménide de Crète. Le derniers de ces devins, Pherkyde, fut le maître de Pythagore.

Le mysticisme tient en effet une certaine place dans l'éveil de la curiosité philosophique et favorise les premiers pas de la science en attendant qu'il vienne entraver son évolution ultérieure. Rohde remarque que l'antiquité tout entière en est restée à ce qu'on appelle, au delà du Rhin, des « philosophies de la nature », — systèmes qui prétendent expliquer d'un seul coup et par les lumières de l'intuition la loi essentielle de l'univers, formes atténuées de la révélation religieuse; — et il compare assez congrûment les résultats obtenus en Grèce par cette méthode à ceux que tirèrent de leur propre fond les premiers romantiques allemands. Un Schelling, un Baader ne furent-ils pas disciples de visionnaires tels que Swedenborg et Saint-Martin, de même que Pythagore l'avait été des Pherkyde et des Epiménide?

Le mouvement connu sous le nom d'*orphique* paraît être issu d'un effort pour réformer et moraliser le culte de Dionysos, désormais adopté par toutes les cités grecques. La légende d'Orphée donne en effet ce personnage pour un Thrace, aussi bien que le dieu de l'extase : ce fut un chanteur, un voyant et l'on pressent qu'il devint finalement victime de ses partisans trop longtemps leurrés de promesses excessives, — ce qui est l'histoire de plus d'un mystique imprudent ou trop convaincu. — La doctrine orphique, dit Rohde, fidèle à ses préoccupations rationnelles de ce temps, semble avoir placé tous ses espoirs dans l'au-delà et trop négligé en conséquence le principe du *selfhelp*, si cher aux Grecs homériques. Conseillé par elle, l'homme pieux ne compte plus guère pour réussir que sur une assistance céleste qu'il méritera en pratiquant des rites purificatoires entachés de complication et de minutie. A notre avis, il faut voir, au contraire, dans l'orphisme une heureuse adaptation des besoins religieux désormais plus délicats de l'âme grecque aux fins de la morale pratique et civique ; mais tel n'est pas encore le jugement de Rohde, car nous dirons tout à l'heure que les origines de la morale sont assez mal interprétées par lui dans sa *Psyché*, — si dégagé que ce livre soit à quelques points de vue des illusions anciennes de son auteur.

On le sent peu sympathique, au total, à cette tentative d'utilisation du mysticisme dionysiaque en vue du progrès social, qui semble avoir fait le fond de l'initiation orphique. Les maîtres de la doctrine enseignaient, dit-il, que l'âme a été unie au corps afin d'expier une *faute* commise par elle dans le passé, mais que cette union grossière n'est nullement conforme à la

nature de cette âme, de cette *Psyché* dont le désir intime est de reprendre au plus tôt son indépendance originelle. L'extase et peut-être même l'ivresse étaient acceptées par l'orphisme comme véhicules de l'âme vers la divinité (1), mais seule la rigoureuse et incessante purification du corps et *de la volonté* permettaient en fin de compte d'échapper aux ténèbres de l'Hadès afin de vivre immortellement dans l'au-delà radieux (2). Ces tendances, qu'il juge ascétiques, inquiètent dans Rohde, nous l'avons dit, le lecteur attentif des derniers écrits de Nietzsche : il refuse d'en voir l'utilité comme moyen de « dressage » et d'éducation de la volonté, il n'est frappé que de leurs possibles excès.

Pythagore était un orphique. Empédocle reproduit plus exactement encore le type des Abaris et des Epiménide, celui d'une sorte de magicien à la fois théosophe et savant ; mais Démocrite et Anaxagore superposent aux vues mystiques de l'orphisme des notions scientifiques déjà plus sérieuses. Les portraits de ces sages — qui déjà avaient préoccupé la pensée et tenté la plume de Nietzsche durant sa période bâloise — sont tracés par Rohde de main de maître, avec une netteté de trait que n'atteignit jamais son moins savant ami. Il se refuse néanmoins à considérer comme égyptienne (et probablement comme chaldéenne) l'origine des idées orphiques sur l'immortalité de l'âme, malgré l'affirmation fort nette d'Hérodote sur ce point. Il persiste à voir en ces idées les fruits spontanés du mysticisme thrace, affiné par la pensée hellénique.

(1) *Psyché*, t. II, p. 129.
(2) *Ibid.*, t. II, p. 131.

Mais peut-être ces Phrygiens, dont il reconnait lui-même le contact avec l'Orient sémitique, en avaient-ils enseigné les spéculations à la fois aux Thraces leurs cousins et aux Hellènes leurs voisins, tandis que l'Egypte, puisant à la même source orientale des notions analogues, put les transmettre plus tard à la Grèce avec le vernis national qu'elle leur avait donné.

V. — *Amende honorable à Socrate.*

Poursuivant le cours de ses savantes investigations sur le mysticisme grec, l'ancien défenseur de la *Naissance de la tragédie* est amené à étudier dans *Psyché* l'œuvre des grands tragiques athéniens, commentateurs et interprètes des mythes religieux du passé. Il le fait désormais avec une entière liberté d'esprit (1) : sa vénération ancienne pour le Mythe, expression pure de l'Instinct, source unique de la morale véritable ; en un mot, son hellénisme romantique de jeunesse a fait place à une vue plus rationnelle des faits. Il comprend maintenant la tragédie grecque comme une adaptation progressive du mythe, — si brutal et si souvent odieux dans sa forme originelle, — aux conceptions sociales plus affinées de la belle période hellénique. L'œuvre des trois grands dramaturges d'Athènes est donc interprétée par lui comme un effort pour rendre supportables au théâtre des légendes primitives qui choquent les exigences morales des spec-

(1) Ne déclarait-il pas nettement à Overbeck vers cette époque qu'il considérait son *Afterphilologie* comme une « sottise de jeunesse » ! (Bernouilli, t. II, p. 155.)

tateurs et en sont néanmoins applaudies grâce à une transposition dictée par le génie.

Eschyle, dit Rohde, admet encore que ses héros *veulent* les actes hideux dont la tradition les charge, mais qu'ils les veulent poussés par une influence héréditaire irrésistible qui dégage leur responsabilité personnelle, et ce compromis est un premier ménagement pour les exigences morales de son temps. Sophocle se tire d'embarras par une piété sereine, un imperturbable fatalisme religieux ; à l'en croire, les Immortels ont toujours raison, bien que leurs vues soient impénétrables, et ils font tourner au profit de l'ordre général des souffrances individuelles imméritées. Euripide, enfin, l'ennemi personnel des jeunes wagnériens de 1871, le disciple de Socrate, — ce plat bourgeois, — et le meurtrier de la tragédie, Euripide nous est présenté dans *Psyché* comme un éclectique qui accepta tour à tour et traduisit fort habilement dans la langue du drame toutes les convictions philosophiques et morales de son temps, celles des sophistes en particulier. Pourtant, ajoute ici notre critique, la *parfaite honnêteté* (1) de sa pensée l'empêche d'accepter les doctrines excessives de la sophistique : il les corrige de son mieux par des réminiscences orphiques et aboutit à une sorte de panthéisme poétique où l'immortalité de l'âme a grand'peine à trouver sa place. (Affirmation qui est plutôt un témoignage de sympathie sous la plume de Rohde, comme nous le savons.) Tout ce chapitre est d'ailleurs remarquable par l'érudition large et souple, le sens critique précis et modéré : il fait le plus grand honneur aux capacités synthétiques de son auteur.

(1) *Psyché*, t. II, p. 248.

Socrate, jadis plus maltraité qu'Euripide, est réhabilité en peu de mots dans *Psyché*. Honnête, simple et ouvert, nous dit-on (1), ce sage se rattachait par ses dispositions d'esprit au rationalisme homérique et c'est assez indiquer quel cas en fait désormais Rohde. Son disciple, Platon, qui est l'objet d'une très pénétrante étude, est présenté comme ayant manifesté deux convictions successives : d'abord tout socratique et porté aux explications rationnelles du monde, il tendit avec l'âge vers la mystique de l'orphisme et vers une sorte de romantisme moral (2). Ce second Platon est visiblement moins sympathique à son historien que le premier. Toujours conseillé néanmoins par son sens esthétique si délicat, Rohde rend pleine justice à la merveilleuse imagination du grand poète des *Dialogues*, mais il estime que ce mystique génial a *déprécié*, lui aussi, la vie terrestre dont les Grecs homériques savaient si bien estimer la valeur, et c'est pourquoi il conclut son examen par ces mots, sous lesquels on sent plus d'une réserve tacitement formulée : « La postérité a justement apprécié Platon en conservant de lui ce souvenir : un sage d'aspect sacerdotal dont le geste insinuant désigne à l'esprit humain immortel la voie qui conduit de cette terre misérable vers la lumière éternelle. »

Après un excellent portrait d'Aristote, l'auteur de *Psyché* achève son œuvre par une critique du stoïcisme, du néoplatonisme alexandrin, enfin du gnosticisme chrétien, héritiers et commentateurs successifs de la doctrine platonicienne sur l'immortalité de l'âme,

(1) *Psyché*, t. II, p. 263.
(2) Voir la thèse ingénieuse de Rohde sur les deux rédactions successives de la *République* (t. II, p. 265-67).

— pages magistrales qui indiquent un effort sincère vers une conception rationnelle de la morale et de la vie. Et pourtant, l'émancipation de Rohde n'est pas entière ; jusque dans son hostilité à peine déguisée contre la conclusion la plus décisive du mysticisme grec, — l'immortalité personnelle de l'âme, — il reste prisonnier des convictions mystiques excessives de sa jeunesse. Comme Calvin, Saint-Cyran, Schopenhauer, il demeure malgré lui méfiant envers toute morale d'amélioration lente et graduelle des individus et des groupes sociaux, — la seule pourtant qui s'inspire des procédés de la nature et qui produise des résultats assurés. — En un mot, il est d'instinct pour la « foi » contre les « œuvres », pour les conversions brusques et radicales, fruits d'une illumination céleste, contre la progression insensible sur la voie rationnelle par l'autoéducation de la volonté. Tout ce qui apparaît plus ou moins clairement dans l'histoire de la culture grecque comme un effort moral de cette dernière sorte, il affecte d'y voir une mesquine et superstitieuse préoccupation des rites purificateurs, il le réduit presque à un simple souci de propreté physique. Il méconnaît donc dans ces exercices salutaires ce qu'ils furent en réalité pour une grande part, c'est-à-dire un symbole ou un avertissement en vue de la purification morale, une discipline utile du geste préparant la discipline plus difficile de la volonté. Il exprime une aversion digne d'un esthète romantique pour des pratiques qu'il considère comme une sorte de comptabilité « bourgeoise » en matière de conduite. Enfin, l'idée d'un « jugement » prononcé dans l'au-delà après enquête et examen, — rôle attribué dans l'Hadès à Minos par des esprits façonnés aux disciplines civiques, — le

révolte autant que son maître Schopenhauer en fut jadis indigné. En un mot, il n'a pas encore aperçu l'intention rationnelle et utilitaire qui collabora si heureusement avec les réminiscences de l'extase mystique pour établir en Grèce la croyance à l'immortalité personnelle de l'âme, aux responsabilités *individuelles* dans l'au-delà, aux sanctions posthumes de tout ordre, — croyance qui fut et demeure un si incomparable instrument de progrès social !

Vers la fin de son œuvre, il paraît toutefois bien près d'abandonner une attitude qui s'accorde assez mal en somme avec sa conception désormais plus rationnelle de la vie. On le voit, en effet, donner sa pleine adhésion au stoïcisme, tout au moins au stoïcisme romain qui fut la synthèse de l'expérience morale accumulée par l'humanité méditerranéenne. Il sympathise avec Epictète et Marc-Aurèle : leur éthique sagement individualiste et tournée principalement vers les choses de ce monde le séduit comme très analogue, dit-il, à ces tendances de l'époque homérique qu'il a si fort approuvées au début de son œuvre. Il est donc sur la voie d'accepter de ces moralistes fermes leurs conseils de sagesse pratique, leurs procédés d'amélioration insensible et persévérante : nouveau Lucilius, il se plierait désormais aux directions d'un Sénèque.

VI. — *Profession de foi dernière.*

Cette dernière évolution sera presque achevée dans le discours que Rohde adressa le 22 novembre 1894 aux étudiants de l'Université d'Heidelberg, à l'occa-

sion d'une distribution solennelle de récompenses. Il était, en effet, depuis quelques mois, prorecteur de l'Université rhénane (dont le recteur nominal est toujours le grand-duc de Bade, souverain du pays) et il avait été fait conseiller intime (*Geheimrat*), — sa carrière universitaire se couronnant de la sorte par des honneurs fort bien mérités.

Ce morceau d'éloquence académique, dont le sujet est la *Religion des Grecs* (1), expose en termes catégoriques, cette fois, la lente moralisation de la religion antique sous l'action de l'expérience sociale agrandie. Au début, dit l'orateur, les dieux avaient été surtout des fauteurs de désordre, car ils incarnaient la puissance brutale, capricieuse, irrationnelle, dépourvue de clairvoyance quant aux résultats de ses abus. La morale, ajoute Rohde, n'est donc nullement primordiale et évidente de soi : elle naît lentement de la souffrance humaine, elle est *le plus noble résultat de l'effort vital au sein de l'humanité la mieux douée.*

A son avis, la religion demeure d'abord distincte de la morale car elle est plus ancienne et peut même devenir assez complexe sans avoir pris contact avec les disciplines sociales raisonnées. La morale est donc, à ses yeux, d'origine laïque ; elle naît de la société civile enfin constituée et de la nécessité de protéger les intérêts du groupe contre l'assaut des passions individuelles. La religion, d'abord purement mystique et superstitieuse, contracte assez tard alliance avec la morale : elle la *sanctifie* alors parce qu'elle en fait une condition nécessaire de l'alliance divine et lui emprunte elle-même en retour des scrupules d'équité qu'elle

(1) Reproduit dans les *Kleinere Schriften.*

ignorait auparavant. C'est pourquoi l'*Odyssée* semble déjà par quelques traits plus morale que l'*Iliade*, et Pindare plus honnête qu'Ulysse.

La divinité descendue pour un instant sur la terre, le *daimôn*, conservait encore dans Homère un caractère de malice et de malveillance ; mais le dieu grec devient avec le temps plus juste, plus bienveillant même, sans atteindre pourtant jusqu'aux délicatesses de l'amour. Là, remarque Rohde, fut en effet posée la limite du génie hellénique, celle qu'il était réservé au christianisme de franchir. L'*envie* des dieux, cette conception primitive des Grecs, laisse même longtemps quelque trace dans leur pensée : ils la moralisent cependant à la longue en l'expliquant par une *juste* colère du ciel contre l'homme qui dépasse les bornes sages et exagère l'individualisme conquérant. La *sophrosynè*, la vertu qui fait garder la mesure, sera le précepte le plus fréquemment réitéré par les moralistes helléniques, parce que l'*hybris*, l'outrecuidance ou l' « égotisme » mystique est redoutée de ces fins observateurs de la nature humaine comme le danger dont ils sont le plus menacés. En effet, le principe de la lutte pour l'agrandissement du moi, l'*agon*, cher à leur sagace expérience de la vie, favorise l'*hybris* qu'il importe pourtant de tenir en bride. La Grèce n'y a pas toujours réussi dans son sein ; c'est pourquoi on l'a vue produire des défenseurs de l'individualisme extrême et sans contrôle, les sophistes, et créer le type du *tyran* raffiné, précurseur du *Prince* de Machiavel.

En dépit de ces erreurs et de ces mécomptes, les Hellènes, conclut Rohde (1), ont travaillé de manière

(1) *Kleinere Schriften*, t. II, p. 330.

efficace pour la *mesure*, pour la subordination volontaire de l'individu au corps social, et *nulle part ils ne sont plus respectables que dans cet effort*. N'est-ce pas là enfin sur ces lèvres une adhésion presque sans réserve à cette morale qui procède par amélioration lente et persévérante? L'homme grec, ajoute-t-il, ne cherche pas à s'élever juqu'au bonheur et à la liberté des dieux; il garde une virile modération, et, pour se consoler de ses renoncements, il sait goûter en virtuose la lumière du soleil, la vertu, la beauté.

Or, la mystique enseigne *tout le contraire*, poursuit Rohde repris de son préjugé originel et trop oublieux de sa précédente affirmation. N'a-t-il pas concédé, un instant auparavant, que le mysticisme religieux vient tout à point pour *sanctifier* la morale de la mesure? Il semble l'oublier une fois de plus lorsqu'il achève son discours par un bref résumé des enseignements de sa *Psyché* et conclut en diminuant de son mieux le rôle de la mystique dans l'évolution de l'âme grecque. Platon, dit-il, le plus génial des mystiques, exerça peu d'influence sur ses contemporains; les Alexandrins et les premiers hérésiarques chrétiens devaient développer plus tard les suggestions séduisantes de ce grand métaphysicien poète, mais les Grecs de l'époque classique ne pouvaient par bonheur pratiquer cette indifférence tout ascétique devant les beautés de la nature qui, seule, conduisit les platoniciens de la décadence à enseigner d'un accent sincère qu'il faut se détourner des choses d'ici-bas.

Ainsi, une persistante inquiétude devant les dangers de l'ascétisme mystique marque la dernière production de Rohde, — trop docile, cette fois, comme il l'avait été jadis aux suggestions de son génial ami. —

Henri Heine opposait déjà les Nazaréens aux Hellènes en se rangeant de son mieux parmi ces derniers, plus amis de la beauté : mais c'est là une habileté du romantisme moral qui profite de quelques excès chez les apôtres de l'autoéducation rationnelle pour plaider les droits de la passion sans frein. En réalité, l'abus de l'ascétisme n'est guère redoutable à notre époque, on en conviendra, tandis que son utilisation à titre de stimulant pour la volonté est le secret de toute éducation digne de ce nom, — éducation qui doit se continuer autant que la vie. — Le danger présent est bien plutôt dans le dédain de l'effort moral, dans la foi à la *bonté* des impulsions instinctives et dépourvues de contrôle, dans tout ce que l'extase mystique favorise trop souvent, tandis que l'ascétisme réfléchi a pour objet de s'y opposer.

Du moins, dans sa résistance ultime à l'idéal ascétique et peut-être à l'idéal chrétien, Rohde ne se réclame-t-il pas comme Nietzsche de cet insidieux Dionysos dont il fait au contraire l'inspirateur néfaste de tous les conseillers d'ascétisme qui ont fleuri sur le sol de la Grèce antique. Il se rallie pour sa part à la bannière des Olympiens et de leur lumineux porte-flambeau, Apollon. Par là il répudie, en fin de compte, les excès du mysticisme esthétique pour s'en tenir à une saine estime de la beauté consolatrice. Il faut regretter, toutefois, l'attitude ambiguë qu'il observe jusqu'au bout à l'égard de l'immortalité personnelle de l'âme. Il a trop méconnu les bienfaits de cette croyance qui a fait de l'humanité européenne ce qu'elle est devenue et à laquelle nous demeurons attachés par toutes les fibres de notre hérédité psychique. Si son origine est en partie mystique, — ce qui n'est pas, d'ailleurs, un

argument contre sa valeur, — la raison s'est vite ralliée à ses conséquences morales. La foi dans les sanctions de l'au-delà est assurément une des idées les plus fécondes qui aient été semées dans le monde et Rohde lui-même, saluant cette lumière chrétienne qui se lève enfin sur le monde hellénistique anémié par la paix romaine, la compare à une nouvelle et rayonnante aurore empourprant de ses feux l'Orient.

Tandis que Nietzsche achevait de mourir lentement, sans avoir jamais retrouvé la lucidité de son esprit, Rohde, prématurément usé par le travail et douloureusement atteint par la perte d'un enfant adoré, succombait, au début de l'année 1898, à une atteinte de ce mal gastrique et nerveux qui l'avait plus d'une fois visité. Il conserve une belle réputation dans les milieux savants de l'Allemagne, mais c'est assurément l'amitié de Nietzsche qui a consacré sa renommée posthume. Aussi bien son œuvre consciencieuse et fine, mais d'horizon toujours un peu restreint et borné par sa réserve originelle, n'est-elle pas susceptible d'une influence comparable à celle que nous avons vue exercée autour de nous par la production peu cohérente mais géniale de son célèbre ami. Dans ce billet tragique qui, daté de Turin et signé Dionysos, révéla au professeur d'Heidelberg le naufrage intellectuel de son camarade, Nietzsche annonçait à son disciple ingrat, mais pardonné, qu'il l'élevait au rang des dieux et le faisait participant de son immortalité commençante. Et tel était précisément, selon la croyance antique, le bénéfice de l'initiation aux mystères dionysiaques dont Rohde préparait à ce moment le commentaire.

Eh bien ! ce suprême réveil de l'affection ancienne dans un cerveau déjà obnubilé par la maladie ne s'est ni traduit par un mensonge, ni exprimé par une insanité ! Car le dix-neuvième siècle à son terme ayant reconnu dans Frédéric Nietzsche un des interprètes les plus originaux de ses convictions les plus chères, le triomphe posthume du nouveau *Zarathoustra* promet à celui qu'il choisit un jour pour son frère d'armes le souvenir durable de la postérité !

TROISIÈME PARTIE

NE DOCTRINE DE MYSTICISME SOCIAL

LES ÉTAPES DU MARXISME

Le théoricien le plus intéressant du mouvement démocratique contemporain depuis Karl Marx, M. Georges Sorel, s'est vu conduit par une étude approfondie du marxisme à expliquer cette doctrine comme un ensemble de *mythes* habilement conçus, appuyés par une extraordinaire dextérité d'argumentation logique et par là très propres à fournir aux masses ouvrières et même à leurs chefs de file un principe d'impulsion puissante, un irrésistible élan de conquête (1). Tel est aussi le sens de cette analyse (2) qui, s'appuyant sur des prémisses différentes, aboutit aux mêmes conclusions, car le marxisme y est considéré comme l'expression la plus achevée du mysticisme social qui a inspiré tout le dix-neuvième siècle romantique.

(1) Voir sur la doctrine de M. G. Sorel l'appendice II du présent volume.

(2) Cette étude sur le marxisme a déjà été publiée par nous en traduction allemande dès 1906 (*Der demokratische imperialismus*, Berlin, Barsdorf), mais sous une forme assez différente de celle que nous lui donnons ici. Nous avions jugé bon d'en alléger le IIIe volume de notre *Philosophie de l'impérialisme* qui porte ce titre : *l'Impérialisme démocratique* (1907).

CHAPITRE PREMIER

LE MARXISME AVANT 1848

Après une jeunesse parfois fougueuse et désordonnée qui laisse découvrir en lui quelques traits du tempérament romantique, Karl Marx, né en 1818, subit pour un temps, vers 1840, l'influence de Feuerbach qui traduisait alors en formules hégéliennes, à l'intention de ses lecteurs allemands, ce fougueux mysticisme social dont les échos venaient alors de France vers nos voisins par-dessus le courant majestueux du Rhin. Mais bientôt devenu journaliste d'opposition et conduit par ses préoccupations politiques à l'étude directe des socialistes français, à Saint-Simon, Fourier, Louis Blanc et Cabet, Marx édifia un système plus original et plus personnel de philosophie historique, — système dont il nous faut marquer brièvement le caractère.

I. — *L'automatisme du progrès dans la doctrine de Hegel et de Fourier.*

Hegel avait exercé une si profonde action sur la pensée de ses concitoyens que toutes les spéculations philosophiques ou morales devaient alors accepter en

Allemagne le déguisement de la dialectique et de la terminologie hégéliennes. Les esprits d'avant-garde tels que Strauss, Feuerbach, Bauer, Ruge, Stirner n'exprimaient leurs convictions diverses que dans le jargon de l'école dominante, et Karl Marx, un instant rebelle à l'influence du grand philosophe souabe, avait fini par s'y plier comme tous ses contemporains. Nous allons voir quelles suggestions il lui a demandées pour sa part.

Hegel, disciple de la philosophie française du dix-huitième siècle et de l'Encyclopédie, a fait dans son système une large place à l'individualisme moderne. Mais, entraîné par son incomparable puissance d'abstraction, il s'est trop souvent efforcé de *déifier* à tout prix la Raison humaine, qu'il abstrait alors de son support naturel, l'individu humain, pour lui prêter une allure autonome et une personnalité anthropomorphique. Dans sa *Philosophie du Droit*, par exemple, il montre le Principe du monde moderne, c'est-à-dire la *pensée*, décidant vers le quatorzième siècle de donner à la Bravoure sa plus haute perfection et *inventant*, à cet effet, l'arme à feu afin de changer le caractère purement personnel du courage chevaleresque en une autre forme plus abstraite et par là supérieure à la première. Cette invention, de conséquences incalculables, semble donc, dans une pareille interprétation, n'avoir eu rien de fortuit, ni surtout d'*individuel*, puisqu'elle servit un dessein précis, actuel du dieu de l'hégélianisme, l'*Esprit*, ou la Raison humaine promue à la dignité divine. Le progrès prend de la sorte, dans l'histoire, une allure automatique et irrésistible.

Or, sans nul doute, au sein des races les mieux

douées et durant une période d'essor matériel et intellectuel telle que la nôtre, les mérites ou les défaillances individuelles semblent se perdre dans la grande symphonie du succès total. Mais ce succès n'en demeure pas moins une résultante, il suppose les mouvements en avant plus nombreux dans la société que les reculs vers la barbarie ancestrale : c'est donc dans l'*individu* qu'il faut avant tout provoquer et encourager l'effort car il est dangereux de concevoir l'Espèce poursuivant sa marche glorieuse quels que soient les mérites de ses membres, soutenue qu'elle serait malgré tout par l'alliance d'un dieu favorable. On sait que telle fut la tendance du romantisme social pendant tout le cours du dix-neuvième siècle et George Sand ou Renan, par exemple, en fourniraient au besoin de persuasifs exemples.

Dans son pamphlet de *la Sainte Famille*, Marx, ouvrant les yeux comme les esprits les plus avancés de sa génération sur les excès de la méthode hégélienne, a parodié les procédés de son premier maître en des pages spirituelles et pénétrantes. Nous n'en serons que plus surpris lorsque nous verrons l'auteur de cette brillante critique rester comme devant le prisonnier des habitudes d'esprit dont il a si bien montré le péril. Empruntons-lui quelques traits de cette parodie instructive : il met en scène un disciple de Hegel, qui aurait à faire une leçon philosophique sur les *fruits*. D'un élan hardi, ce philosophe spéculatif s'élèverait sans délai à la notion universelle du *fruit* par excellence, à l'idée platonicienne du *fruit*, et considérerait ensuite les pommes, les poires ou les amandes comme les *modes* ou les incarnations diverses du *fruit absolu*. Ce fruit, poursuivrait-il avec conviction, n'est pas en

effet un être inerte, sans différenciation, endormi dans un repos infécond, mais bien un fruit vivant, capable de se différencier lui-même et sans cesse en mouvement vers le mieux. Ainsi, dans la pomme, le fruit prend une existence pommale, dans la poire, une existence poirale. A parler philosophiquement, l'on ne doit donc pas dire : la poire est un fruit, la pomme est un autre fruit ; mais plutôt : le fruit se pose comme poire, le fruit se pose comme amande et les différences qui séparent pomme, poire et amande sont des *auto-différenciations* du fruit absolu. Les divers fruits individuels sont autant de stades distincts dans le processus *vital* ou historique du fruit. Sur tous les échelons de cette série ascendante, le fruit *se donne* une existence plus développée, plus expressive de son essence jusqu'à ce qu'enfin le résumé de tous les fruits individuels devienne une *unité vivante* qui renferme chacun d'eux dissous en elle en même temps qu'elle les engendre incessamment de soi. — En dépit des beaux pressentiments d'évolutionnisme que renferme une telle explication de la nature ou de l'histoire, il n'en est pas moins vrai qu'elle favorise un mysticisme étroit et puéril. Après cet effort d'abstraction, poursuit en effet Marx avec ironie, le philosophe spéculatif pourra se donner le plaisir de redescendre du fruit absolu vers chacun de ses avatars et d'énumérer, l'un après l'autre, tous les fruits vulgaires dont il a connaissance, mais en leur prêtant désormais une signification plus haute, une dignité toute mystique et surnaturelle, à savoir le privilège d'occuper une place déterminée dans le *processus vital du fruit absolu*. Ce savant personnage, conclut Marx, est même désormais convaincu qu'il a fait une sorte de miracle, puisque d'un être abstrait et sans

réalité, le fruit, il a engendré et *créé* à la sueur de son front des fruits succulents. Mais, à voir juste, il a simplement présenté l'activité de l'intelligence humaine, capable d'abstraire et de classer les produits du verger, comme l'*activité propre au sujet absolu, le fruit*. Tel est le caractère essentiel de la méthode hégélienne.

Il est impossible, à coup sûr, d'écrire une plus piquante et plus ingénieuse satire des défauts de la méthode *mystique* en sociologie, et cette page excellente fait songer à celles que Taine consacrera dix ans plus tard aux *Philosophes français*, pareillement dépassés par l'évolution de leur temps. Marx remarque en terminant que si la religion chrétienne ne connaît qu'une seule incarnation de Dieu, la philosophie hégélienne enseigne autant d'incarnations célestes qu'il y a d'êtres divers. Or, nous allons le voir, par une contradiction inattendue, abstraire, lui aussi, de l'espèce humaine sa *force de production économique* et nous proposer à son tour trois incarnations successives de cette substance absolue, à savoir la production féodale, la production bourgeoise et la production prolétarienne.

Ajoutons que la lecture de Fourier contribua, sans nul doute, à préparer chez lui cette inconséquence en lui inspirant une foi tout hégélienne dans l'allure automatique du progrès industriel divinisé. Un des meilleurs biographes de Marx, M. F. Mehring, admet en effet que parmi les trois grands utopistes dont l'école marxiste accepte en partie l'héritage, — Saint-Simon, Fourier et Owen, — Fourier, par sa brillante critique de la civilisation bourgeoise, eut à cette époque *la plus profonde influence sur Marx*. Car Owen lui était encore peu connu à cette date et Saint-Simon le laissait plutôt sceptique. L'école saint-simonienne était d'ail-

leurs éteinte vers 1840 et l'utopisme n'était plus représenté sur le continent que par la secte fouriériste qui avait son chef dans Victor Considérant et son organe dans la *Démocratie pacifique.*

Marx nous a laissé de plus un témoignage personnel de son estime pour l'inventeur du phalanstère dans un article que publia le *Westphalische Dampfboot* (1847) à propos d'un livre intitulé *le Mouvement socialiste en France et en Belgique.* Il s'y montre fort renseigné sur Saint-Simon, mais s'abstient d'apprécier nettement la doctrine de ce penseur. De Fourier, au contraire, il vante chaleureusement les écrits et, s'il considère leur partie critique comme la plus importante, il ajoute cependant qu'on y trouve des suggestions géniales pour la pédagogie de l'avenir. Quant à la théorie de la « série passionnelle », créatrice irrésistible d'harmonie sociale, — thèse dont la folie n'a jamais été contestée bien sérieusement par personne, sinon par quelques adhérents fanatiques, — Marx lui refuse son adhésion, mais il ne veut pas qu'on l'écarte en haussant les épaules, sans se donner le souci d'en étudier les détails ingénieux. On doit, dit-il, examiner comment l'inventeur des « séries » fut amené à les concevoir et par quels procédés il les a construites, car une telle construction logique, *aussi bien que la méthode de Hegel,* ne sera vraiment réfutée que si l'on explique comment elle fut édifiée, démontrant par là qu'on en a bien discerné les points faibles.

Pour sa part, Marx n'a point tenté de renouveler sur Fourier la brillante expérience critique que nous l'avons vu réaliser sur Hegel, mais le rapprochement qu'il fait ici de leurs noms est significatif. Or, Fourier s'est porté garant de l'automatisme du progrès voulu

de Dieu, — en termes plus naïfs que Hegel, à coup sûr, mais avec la même confiance mystique. « Obéissez seulement au ciel qui parle par ma bouche, disait-il à ses contemporains ; groupez-vous par familles de seize cents personnes environ au lieu de conserver votre ménage bourgeois, odieux aux divinités du romantisme social, et, désormais, alors que vous vous abandonnerez sans frein à toutes vos passions et que vous vous sentirez plongés dans un torrent de plaisirs sans cesse renaissants, la terre portera trente fois plus de fruits ! » Ainsi, persistance et même accélération rapide du progrès matériel, généralisation du luxe et de la volupté en même temps que diminution et bientôt suppression totale de l'effort sur soi-même et de la lutte contre les éléments, tel est l'avenir enchanteur que Fourier fait miroiter aux yeux de ses disciples ; au lieu que Rousseau, Mably, Saint-Just, Babeuf, Proudhon lui-même, s'avouant parfois que le communisme n'est nullement favorable au progrès matériel mais seulement à la perfection morale, sacrifient de bon cœur les commodités de la vie et rêvent de Sparte, de brouet noir ou de vêtements de lin. Grâce à leur confiance dans l'automatisme du progrès, résultat de l'alliance divine, Hegel et Fourier proposent à leurs adeptes de plus consolantes perspectives. Aussi Marx et son collaborateur (1) Engels ont-ils trouvé près de ces deux

(1) Engels a exprimé de son côté son admiration pour Fourier dans les premières lignes qui soient sorties de sa plume, une brève *Critique de l'économie politique*, et il s'est montré plus enthousiaste encore dans l'amusante préface qu'il écrivit peu après pour *Un Fragment de Fourier sur le commerce*, dont il offrait la traduction au public allemand. Enfin il a conféré sur le tard à Fourier dans son *Anti Duehring*, un brevet de « dialecticien » éminent et il l'a expressément rapproché de Hegel à ce point de vue.

inspirateurs le germe de cette théologie réconfortante et entraînante que nous allons exposer d'après leurs écrits en proposant de la nommer le *mysticisme technique*, théologie qui, une fois atténuée, corrigée, presque dépouillée par les injures du temps des mystiques attraits de sa jeunesse, deviendra dans le deuxième marxisme le *matérialisme historique* ou *conception matérialiste de l'histoire*, comme nous le montrerons plus loin.

II. — *Le mysticisme technique.*

La critique à laquelle Marx crut devoir soumettre en 1845, le livre retentissant de Stirner, *l'Unique et sa propriété*, renferme un passage fort suggestif au sujet de ses convictions sociologiques de ce temps. Il fait très justement remarquer que la morale ultra-individualiste de Stirner a pour point de départ le hobbisme du dix-huitième siècle et les théorèmes psychologiques d'Helvétius ou de Bentham, puis il poursuit : « Comment se fait-il cependant que les intérêts personnels (sources prétendues de toutes les actions humaines d'après Stirner) se développent toujours *contrairement à la volonté des personnes*, en intérêts de *classes*, en intérêts solidaires qui, dès lors, se *personnifient* eux-mêmes en face des individus isolés et prennent la *figure* d'intérêts généraux, opposés comme tels à ceux de l'individu réel ?... Si Stirner avait su comprendre que, dans le cadre de certains *modes de production*, indépendants des volontés individuelles, certaines *puissances étrangères*, indépendantes non seulement des individus, mais même de *leur ensemble*,

s'élèvent toujours *au-dessus* des hommes, il lui serait assez indifférent que ce fait fût conçu ou non de façon *religieuse*... Ce qui lui paraît une création de la pensée abstraite serait par lui compris comme une *création de la vie.* » Impossible, n'est-il pas vrai, de signer une profession de foi plus mystique tout en s'appuyant en apparence sur une donnée aussi « matérielle » que le *mode de production.* En effet, non seulement l'action et la volonté individuelle, mais encore la somme des actions et des volontés individuelles sont ici présentées comme sans nulle influence ou pouvoir sur l'allure de ces *personnifications*, de ces *figures*, de ces *puissances* indépendantes qui s'élèvent *au-dessus* des hommes dès que ceux-ci ont commencé de combiner socialement leur effort producteur ; et, quand l'on concevrait ces puissances de façon *religieuse* ou mystique, on n'en demeurerait pas moins en parfait accord avec la vie. Marx n'oublie-t-il pas les leçons de son premier maître Feuerbach, lorsqu'il dresse ainsi dans le ciel, à la place du dieu périmé des chrétiens, une divinité nouvelle dont nous allons dire les complaisances prolétariennes avouées (1)?

(1) Beaucoup plus tard, Engels sera de nouveau amené à identifier le mysticisme technique alors devenu la conception matérialiste de l'histoire avec la *prédestination* de Calvin, qui était, dit-il, « l'expression religieuse de ce fait que dans le monde commercial de la concurrence, le succès ou l'insuccès ne dépendent ni de l'habileté, ni de l'*activité* de l'homme qui travaille, mais de circonstances indépendantes de son contrôle... de *puissances économiques supérieures et inconnues* ». Voilà le danger de l'automatisme hégélien. Exploitant ici l'exception contre la règle, le fortuit contre le normal, l'exégète marxiste nie que l'effort consciencieux soit jamais récompensé dans le monde capitaliste. Il ne l'est pas toujours sans nul doute, mais encore l'est-il le plus ordinairement et sur cette conviction, née de l'expérience, repose la morale de l'humanité supérieure, le progrès merveilleux réalisé par la société capitaliste. Si l'acti-

Quelles sont en effet ces puissances mystérieuses qu'à l'avis de Marx, Stirner a commis la faute de vouloir priver de leur trône céleste? Quelques mois se passent et voici que son livre intitulé *la Misère de la philosophie* les nomme plus nettement par leur nom ; ce sont les *forces productives.* « Les rapports sociaux, dit-il, sont intimement liés aux forces productives. En acquérant de nouvelles forces productives, les hommes changent leur mode de production, la manière de gagner leur vie : ils changent tous leurs rapports sociaux. Le moulin à bras vous *donnera* la société avec le suzerain ; le moulin à vapeur, la société avec le capitaliste industriel. » Remarquons que, dans cette dernière phrase, la force productive, sous les espèces du moulin à bras ou du moulin à vapeur, semble déjà modeler à son gré et à son image la société dans le sein de laquelle elle est apparue.

Le grand ouvrage de Marx sur le *Capital* est venu compléter plus tard cette mystique philosophie de l'histoire qui rappelle la doctrine de Bossuet. Il y fait remarquer que l'histoire des organes productifs de l'homme social, la *technologie,* expliquerait à elle seule l'évolution des rapports sociaux, car toutes les idées juridiques ou politiques et la religion elle-même sont, à son avis, des conséquences du mode de production. C'est pourquoi nous proposons de nommer ce mysticisme si fort apparent dans le marxisme avant 1848, — mysticisme qui fait des *forces de production* personnifiées les demiurges de l'histoire universelle, — le

vité n'amenait jamais le succès, on s'en serait dès longtemps aperçu et l'on n'aurait pas vu se produire le prodigieux élan d'activité, d'habileté, de conscience qui caractérise l'âge capitaliste et individualiste de l'humanité.

mysticisme technique. Certes, nous ne prétendons point que Marx ait adoré sciemment une force productive personnelle, pas plus que Hegel ne concevait vivante la *pensée* qu'il nous montrait inventant l'arme à feu, au moment déterminé par elle. Mais ces deux penseurs se plaisent à dégager du spectacle de la vie des puissances abstraites qu'ils traitent désormais à peu de chose près comme le primitif traite le fétiche, pourtant façonné de sa main. Marx, en particulier, raisonne et conseille, nous le verrons, comme s'il croyait à l'existence réelle de son dieu historique ou économique.

Par là, il retourne à ces singuliers procédés hégéliens dont il avait présenté dans son pamphlet de *la Sainte Famille* une si spirituelle critique. Ne pourrait-on dire, en effet, de ses méthodes logiques ce qu'il disait des raisonnements de son maître? Il aperçoit dans l'histoire — nous allons y revenir — une période féodale, une période bourgeoise, une période prolétarienne de l'activité productive de la société humaine. Aussitôt, il abstrait la quintessence de cette *activité productive* et la nomme *force productive;* puis, de la *force productive*, il fait sans délai une substance, un sujet absolu. Désormais, noblesse féodale, bourgeoisie, prolétariat ne seront plus à ses yeux que des *modes*, des *incarnations* de la force productive. On ne devra plus dire à son avis : la féodalité mit en jeu certaines forces productives, la bourgeoisie en inventa d'autres, le prolétariat en maniera d'autres encore ; mais bien plutôt : la *force productive* se pose comme une classe noble, comme classe bourgeoise, comme classe prolétarienne successivement dominatrice, et les différences qui marquent ces classes dans leur aspect physique ou dans leurs tendances intellectuelles sont des *autodifférenciations*

de la force productive, différenciations qui font des diverses classes autant de degrés distincts dans le processus *vital*, historique de la force productive. Les classes noble, bourgeoise, prolétarienne ne sont plus d'après cette conception que des moments successifs dans la vie de la force productive, cette pure abstraction de l'esprit. Et ce qui réjouit le philosophe marxiste au cours de ses spéculations vertigineuses, c'est de pouvoir retrouver après coup toutes les classes réelles qui l'entourent comme possédant désormais une signification *mystique* et surnaturelle, celle d'occuper une place déterminée dans le processus *vital* de la force de production. En sorte que la synthèse de toutes les classes devient, si l'on pousse jusqu'au bout la parodie, une *unité* vivante qui, d'une part, renferme chacune d'elles dissoute en son sein, et, d'autre part, les engendre incessamment de soi. Cette unité enfin incarnée dans son intégrité parfaite serait, sans aucun doute, l'humanité accomplie que nous promet pour demain le socialisme romantique ou collectivisme.

III. — *Evolution de la force productive en trois phases.*

Nous avons dit que Marx admettait trois incarnations de la force productive dont il a fait le démiurge de l'histoire. Le *Manifeste communiste* expose avec une verve entraînante ce triple et dramatique avatar. Voici d'abord l'incarnation bourgeoise de la force productive succédant à son incarnation féodale : « Le *mode* féodal ou corporatif de l'industrie ne suffisant plus à la demande qui allait grandissante avec l'ouverture de marchés nouveaux, *la manufacture vint à sa*

place... Les maîtres artisans se trouvèrent évincés par la bourgeoisie moyenne industrielle... Mais les marchés ne cessèrent point de grandir, ni la demande de s'accroître et la manufacture elle-même se trouva hors d'état d'y suffire. Alors *la vapeur et le machinisme révolutionnèrent* la production industrielle... Ainsi nous voyons comment la grande bourgeoisie moderne est elle-même le *produit* d'un long développement, d'une suite de révolutions dans le mode de production et de communication... »

On le voit, ce ne sont pas les hommes qui agirent, mais les abstractions personnifiées ; la bourgeoisie n'a pas produit la manufacture et le machinisme : la manufacture et la machine ont produit la bourgeoisie. Voici poindre l'aurore de sa troisième et définitive incarnation du dieu : « Nous l'avons vu, poursuivent les deux auteurs du *Manifeste communiste*, Marx et Engels, les *moyens de production* et de communication sur la base desquels se forma la bourgeoisie avaient été engendrés déjà dans le sein de la société féodale. En effet, à un certain degré du développement de ces moyens féodaux de production et de communication, les *rapports* (1) sociaux qui réglaient la production et l'échange dans la société féodale et l'organisation féodale de l'agriculture ou de la manufacture, en un mot, les *rapports* féodaux de propriété ne répondirent plus aux *forces productives* développées dès ce moment. Ces

(1) Marx distingue le plus souvent les *forces productives* (Produktivkraeften) des *rapports de production* (Produktionsverhaeltnisse) qui en sont l'expression sociale visible et l'enveloppe corporelle en quelque sorte. Les mots *mode de production* (Produktionsweise) et *moyens de production* (Produktionsmittel) qu'il emploie parfois aussi de même que Engels ont un sens moins précis sous leur plume et nous les éviterons dans notre discussion de leurs doctrines.

rapports arriérés entravaient désormais la production au lieu de l'aiguillonner, ils se changeaient en autant d'obstacles : ils devaient donc être brisés et ils le furent, en effet (par la révolution de 1789)... Sous nos yeux se déroule aujourd'hui un processus analogue. Les conditions bourgeoises de la propriété et de l'échange, les *rapports* bourgeois de propriété, la société bourgeoise moderne qui a *évoqué* comme par *magie* de si puissants modes de production et d'échange, ressemble à un enchanteur qui ne *peut plus maîtriser les puissances démoniaques* (unterirdisch) dont il a réclamé l'assistance. Depuis des dizaines d'années l'histoire de l'industrie et du commerce n'est que l'histoire de la *révolte* des modernes *forces productives* contre les modernes *rapports de production*, contre les rapports de propriété qui sont les conditions vitales de l'existence de la bourgeoisie et de sa prépondérance sociale. Nous avons nommé les *crises commerciales.* »

En effet, les crises commerciales, qui furent très graves aux environs de 1840, ont joué le plus grand rôle dans la pensée de Marx avant 1848 : elles sont considérées par lui comme les convulsions de la force productive fatiguée de son incarnation bourgeoise et préparant son imminente incarnation prolétarienne. Mais on voit avec quelle extrême et sans doute inconsciente habileté sont choisis les termes d'un pareil exposé historique. Ces termes sont-ils métaphoriques ou nous font-ils assister en toute réalité au sabbat désordonné de puissances démoniaques aux intentions capricieuses, les *forces productives?* On hésite à trancher la question tout d'abord. Il semble bien toutefois que la dernière interprétation soit la plus exacte, puisque la bourgeoisie nous est donnée dans le même chapitre comme

« l'instrument *sans volonté et sans résistance* du progrès industriel ». Fut-il jamais négation plus hardie de l'influence des efforts individuels sur la marche du progrès matériel? Et si, devant ce démiurge omnipotent de l'histoire, la *force de production*, tout s'incline dans les pages du *Manifeste communiste*, c'est que les auteurs ont la conviction mystique que ce dieu est dès à présent l'allié du seul prolétariat dans la lutte vitale, le Jéhovah Sebaoth qui va donner la victoire au parti dont ils se sont institués les prophètes. La ruine de la bourgeoisie et la victoire du prolétariat sont également « inévitables » à leurs yeux.

Indépendamment de ces illusions mystiques, la grande erreur d'une telle philosophie de l'histoire est dans la conception de la bourgeoisie comme une classe définie par des origines et des privilèges spéciaux, telle que fut jadis la chevalerie féodale, car la bourgeoisie est tout autre chose, en réalité. Avec ses limites et ses cadres sans cesse et très rapidement modifiés suivant les succès ou les échecs personnels de ses membres dans la lutte économique, elle n'est que l'état-major de l'armée qui marche autour de nous à la conquête individuelle de la puissance sociale. Ce qui allia jadis le peuple à la bourgeoisie révolutionnaire contre les survivances féodales, ce fut le sentiment de la concordance, non point passagère, comme Marx l'enseigne obstinément, mais durable et continue de leurs intérêts les plus évidents. La bourgeoisie et le prolétariat combattaient en effet pour l'émancipation économique de l'individu et le petit bourgeois marchait à l'assaut des monopoles derrière le grand, tous deux suivis du prolétaire qui n'est à tout prendre, et abstraction faite des illusions voulues du mysticisme social, qu'un très

petit bourgeois en travail pour agrandir sa puissance sociale à son tour. Le prolétaire a donc toujours accepté et acceptera par la suite la plupart des conceptions politiques et morales de la grande bourgeoisie dont l'inspiration fondamentale n'est pas autre que la sienne. Quoi qu'en dise Marx, l'édifice « idéologique » superposé à la grande industrie capitaliste par l'âge contemporain, c'est-à-dire la morale individualiste rationnelle et les thèses expérimentales de l'économie politique bourgeoise, commentées dans les articles de nos Codes, ne seront pas essentiellement modifiées par la démocratisation certaine et prochaine de la production et du gouvernement des nations. Jamais plus l'individu ne se laissera priver de bonne grâce des droits qui lui furent conquis par l'énergie d'une élite, la grande bourgeoisie capitaliste.

IV. — *La veillée des armes.*

Proudhon et Marx ont entretenu pendant quelque temps à Paris des relations très cordiales, mais le *Système des contradictions économiques* ou *Philosophie de la misère*, cette œuvre si intéressante de notre compatriote, vint rompre toute amitié entre le publiciste français un instant éclairé sur la nature humaine et sur les réalités économiques par la pratique des grandes affaires (1), et le philosophe allemand toujours plus absorbé dans ses méditations de cabinet. Devant les scrupuleuses analyses économiques que Proudhon a

(1) Il avait accepté vers cette époque d'être le fondé de pouvoirs de deux entrepreneurs capitalistes, les frères Gauthier.

semées çà et là dans son livre, — analyses qui laissaient si peu de place à l'espoir fouriériste d'un essor immédiat et foudroyant pour la production devenue purement prolétarienne, — le mysticisme technique, à cette heure prépondérant dans l'esprit de Marx, fit entendre une protestation indignée. Car le jeune bourgeois de Trèves escomptait pour le prolétaire, appuyé par la faveur assurée d'un dieu, des destinées autrement brillantes que cette universelle médiocrité dans la justice et l'égalité dont le fils des artisans comtois semblait disposé à se contenter pour ses frères d'origine. Aussi, dans le pamphlet ironiquement intitulé *la Misère de la philosophie*, Marx réfuta-t-il à cœur joie son ancien ami, avec esprit quelquefois, avec peu de précision le plus souvent. On a surtout quelque peine à discerner les perspectives d'avenir qu'il oppose alors à celles de Proudhon pour le prolétariat organisé. Parce que dans son *Capital* et dans les écrits de son âge mûr, il va redevenir de plus en plus proudhonien sans le savoir et sans le vouloir, — au point de récrire sous une autre forme, comme nous le verrons, certains chapitres des *Contradictions économiques*, — ses enseignements ultérieurs nous gênent pour bien comprendre sa pensée de 1847. Il est probable que cette pensée se réduisait à un acte de foi fouriériste, hégélien et mystique dans le dieu de l'évolution historique dont l'alliance est acquise au prolétariat et qui saura faire triompher les siens, en dépit de tous les obstacles. Dans l'esprit de Marx, alors très novice aux raisonnements de l'économie politique, il semble que la suppression de l'échange individuel des marchandises et la disparition des *classes* puissent répondre à tout. Avec Fourier, il en espère le rapide *trentuplement*

de la production, car il objecte dédaigneusement à Proudhon qu'une répartition égalitaire de toutes les richesses *actuellement* existantes n'assurerait pas un haut degré de confort à chacun des participants du partage et le *Manifeste* communiste prévoit que le prolétariat saura bien *accroître au plus vite* la masse disponible des forces productives et de leur produit.

Cette belle confiance — qui demeure légitime pourvu qu'on l'applique au développement rationnel de l'humanité dans son ensemble — confère au *Manifeste du parti communiste* une puissance persuasive qu'il ne perdra pas de sitôt, tout au moins à l'égard des lecteurs pour qui il fut spécialement rédigé. Un de ses commentateurs français, M. Andler, le juge « un document obscur » et s'étonne qu'il garde une action sur les ouvriers actuels, « tant ses pages sont difficilement intelligibles ». Difficilement intelligibles au raisonnement de sang-froid, et pour cause, mais facilement comprises et goûtées par la passion conquérante, car il est permis d'y voir une véritable prière au dieu des armées, un hymne de victoire entonné avant le combat par un prophète guerrier qui a reçu du ciel la révélation du triomphe prochain et le don de fanatiser les troupes. Cet opuscule est comme la fleur du premier marxisme dans toute la fraîcheur d'un enthousiasme que rien n'est venu jusque-là décevoir ou même inquiéter seulement. Nulle désillusion ne pèse à cette heure sur la foi que nos illuminés conservent à ce dieu prolétarien dont, nouveaux Jean-Baptiste, ils annoncent la prochaine venue vers cette terre de misère. Nul échec n'est venu diminuer leur confiance dans l'élan de ces bataillons innombrables qu'ils croient voir rangés l'arme au pied, muets et résolus, derrière la ban-

nière du Très-Haut : étendard un instant guerrier et même ensanglanté sans doute, mais demain pacifique et béni du genre humain tout entier. Le prolétaire n'a-t-il pas, pour gage de l'alliance divine, cette « bonté naturelle » dont Rousseau, son mystique inventeur, réclama jadis le privilège pour l'homme des champs, mais qu'Engels magnifiait déjà chez le travailleur anglais par opposition à l' « égoïsme calculateur » des bourgeois, dans son livre célèbre, *la Situation de la classe ouvrière en Angleterre.* Seule cette bonté peut en effet justifier la confiance absolue que nos champions de la cause populaire témoignent aux capacités productives illimitées de leurs clients. Le *Manifeste* sera vraisemblablement le seul écrit durable du marxisme, car il est, en quelque sorte, l'Evangile, l'Apocalypse et surtout le Coran de l'impérialisme prolétarien.

Au surplus, la conviction évolutionniste qui est celle des deux auteurs leur inspire parfois une réelle impartialité vis-à-vis de l'adversaire, bien que, çà et là, un retour d'amertume vienne trahir l'impatience du triomphe et la soif de la domination sans partage. « Il y a cent ans à peine que la bourgeoisie est la classe prépondérante, écrivent-ils, et déjà elle a su créer des forces productives plus nombreuses et plus colossales que toutes les générations antérieures ne l'avaient fait par leurs efforts accumulés. Les forces naturelles soumises au joug de l'homme, le machinisme développé sans mesure, la chimie appliquée à l'industrie et à l'agriculture, la navigation à vapeur, les chemins de fer, les télégraphes électriques, certaines parties du monde exploitées tout entières, les fleuves rendus navigables, les populations surgies du sol comme par

magie, quel siècle antérieur eût soupçonné que de telles forces productrices *sommeillaient dans le sein du travail social?* » *In cauda venenum!* Cette dernière métaphore vient fort à propos pour écarter de l'esprit du lecteur prolétarien toute idée d'individualisme créateur chez le bourgeois détesté ; elle nous ramène à la conception hégélienne du progrès fatal, suscité par un dieu, ou encore à cette *force collective* du travail social imaginée par Proudhon en ses heures mystiques pour laisser au travailleur inconscient la gloire des résultats matériels prodigieux que réalisa l'ère capitaliste et bourgeoise de la production.

Il reste en effet beaucoup d'utopies dans le *Manifeste* parce qu'il est l'expression d'une latente et aveugle conviction mystique. De ses quatre chapitres, le premier, intitulé *Bourgeois et prolétaires,* est le mieux mûri : il expose l'évolution de la *force productive* dans le cadre de l'évolution triphasée, féodale, bourgeoise et prolétarienne. Nous en avons déjà cité quelques fragments. Il déclare la seconde phase de cette évolution désormais close sans remède par l'apparition des crises commerciales de surproduction et il couronne cette mystique philosophie de l'histoire par la thèse catastrophique qui donne la révolution sociale comme un effet nécessaire et périodique de l'évolution économique latente.

Le second chapitre, *Prolétaires et communistes,* présente tous les désaccords entre humains comme issus non pas de la lutte des races ou de la lutte individuelle pour la vie, mais uniquement de la *lutte des classes* économiques, et comme destinés, par conséquent, à disparaître avec la suppression imminente des prétendues « classes ». Le troisième chapitre, *Littérature*

socialiste et communiste, est une page de critique mordante, mais sans clairvoyance, dirigée contre les concurrents des deux auteurs à la direction du mouvement ouvrier. Marx et Engels repoussent avec dédain le socialisme humanitaire français, insuffisamment impérialiste et provocant à leur gré : ils rejettent ce qu'ils nomment ironiquement le *vrai* socialisme allemand. Ces doctrines qui recommandaient l'effort individuel et professaient une morale rationnelle identique à celle de la bourgeoisie, ne pouvaient plaire aux adeptes passionnés du *mysticisme technique*. Leur *Manifeste* accable donc d'une épithète méprisante, celle de *petit-bourgeois*, ce socialisme jusqu'à un certain point expérimental et, en tout cas, plus clairvoyant que leur doctrine sur les tendances véritables de la nature humaine. Enfin le quatrième chapitre, *Attitude des communistes vis-à-vis des différents partis d'opposition*, est pénétré d'une confiance sans bornes dans l'efficacité sociale des procédés *terroristes :* c'est celui que les événements du lendemain vont le plus rapidement contredire, puisque les tentatives de terrorisme amenèrent la réaction rationnelle en 1848 bien plus rapidement qu'en 1793.

Quant aux mesures immédiates que le *Manifeste* recommande au prolétariat pour le jour imminent de sa « dictature », elles sont à la fois terroristes et fouriéristes dans leur inspiration, car on y trouve d'une part l'expropriation du sol et la confiscation des biens de tous les émigrés et rebelles ; d'autre part la multiplication *rapide des instruments de production* et l'organisation des « armées industrielles ». Au surplus, les auteurs du *Manifeste* ont déclaré dès 1872 qu'ils n'attachaient plus aucune importance à cette dernière partie de leur œuvre.

CHAPITRE II

LE MYSTICISME TECHNIQUE EN PRÉSENCE DES FAITS

Peu de semaines après la publication du *Manifeste communiste* éclatait à Paris la Révolution de Février, bientôt suivie de contre-coups retentissants à Vienne et à Berlin. L'année 1848, la « folle année », comme on dit en Allemagne, commençait sa vertigineuse carrière. Après une brève apparition en France, Marx courut à Cologne, théâtre de ses premières armes littéraires, et ressuscita, sous le nom légèrement modifié de *Neue Rheinische Zeitung*, le journal d'opposition auquel il avait collaboré jadis ; ce fut donc de son cabinet directorial qu'il suivit les événements de ces mois enfiévrés et tenta d'influer sur leur cours impétueux. Son ami et collaborateur Engels descendit au contraire dans l'arène et prit une part personnelle aux conflits armés de cette époque. Voyons ce que leur apprit à tous deux ce contact plus ou moins direct avec les hommes et avec les faits.

I. — *L'esprit « petit-bourgeois ».*

Ils durent assister d'abord aux conflits du germanisme et du slavisme sur toute la frontière orientale

du pays allemand, et ils prirent si nettement parti sur ce terrain pour leurs frères de race, représentants à leurs yeux d'une civilisation supérieure, que leur politique extérieure de cette époque fut violemment pangermaniste. Mais, si la lutte des races se révéla soudain à leurs yeux comme une concurrence fort déplaisante pour la lutte des classes appuyées sur les espoirs du mysticisme technique, du moins ces conflits entre impérialismes nationaux sont-ils destinés à s'atténuer sans doute au cours des siècles par le développement des relations à longue distance. On peut donc excuser ces jeunes enthousiastes de ne leur avoir pas fait par la suite une plus grande place que par le passé dans leurs pronostics d'avenir. Mais en sera-t-il de même pour la volonté individuelle de puissance, pour l'impérialisme natif, ce ressort fondamental de la nature humaine? Nous ne le pensons pas pour notre part. Cette volonté d'agrandissement et de conquête se laissera guider de plus en plus chez le civilisé par les conseils de l'expérience et de la raison, s'adaptera plus heureusement aux exigences de la vie sociale et de la division du travail : il n'est ni probable ni même désirable qu'elle disparaisse de la scène du monde.

Or, sous l'influence du mysticisme social de leur époque, Marx et Engels s'étaient détournés avec dégoût de l'*égoïsme calculateur*, trait caractéristique à leurs yeux de la classe *bourgeoise*. Ils avaient ainsi donné pour la définition du *bourgeois* ce qui n'est que la définition de l'homme en général, et cette erreur psychologique, qui est commune à tous les systèmes utopiques issus du romantisme moral, s'était traduite chez les théoriciens du marxisme par leur inintelligence de la *petite bourgeoisie*, de sa nature, de sa

force et de son avenir. La situation économique de l'Allemagne au milieu du dix-neuvième siècle, les souffrances de l'artisan des corporations, alors en plein recul devant le progrès de la grande industrie mécanique, les avaient même conduits à voir dans la petite bourgeoisie productive non pas précisément une *classe*, — car ils lui refuseront longtemps ce titre éminent, réservé aux trois incarnations de leur divinité mystique et qui suppose quelque service rendu au dieu du progrès, — mais plutôt une masse d'individus en visible dégénérescence et descendant, par une irrésistible impulsion, les degrés de la pyramide sociale. Or, la petite bourgeoisie peut bien être cela en partie, à certaines époques tout au moins, mais elle est bien autre chose le plus souvent, à savoir une sélection déjà et le premier échelon de la montée *individuelle* du prolétaire de naissance, qui, doué de qualités combatives adaptées à l'état présent de la société humaine, s'élève à la force du poignet au-dessus de son dénuement primitif. En ce cas, la petite bourgeoisie est bien une *étape* — (étape que certains penseurs contemporains ne voudraient point voir trop brève, comme on le sait) — sur la route qui mène à la grande bourgeoisie, tout aussi bien qu'en sens inverse elle marque en effet parfois un répit d'une heure sur le chemin qui conduit à la prolétarisation menaçante les incapables, les imprudents ou les malheureux, jadis élevés par leur effort ou celui de leurs pères jusqu'à la bourgeoisie proprement dite. En un mot, aussi bien qu'une bourgeoisie déchue et diminuée, elle est un prolétariat arrivé et grandi par le mérite *individuel* de ses membres. C'est la sphère dans le sein de laquelle se produit l'incessante et parallèle montée ou descente, soit

des éléments sains et forts vers le succès économique, soit des éléments affaiblis et caducs vers la déchéance sociale.

Or Marx, dominé par un pessimisme présent qui marchait d'accord avec son mystique optimisme d'avenir, n'admettait point que l'ascension prolétarienne individuelle fût possible dans le cadre bourgeois de la production. Si Proudhon devint si rapidement suspect à ses yeux de tendances *petit-bourgeoises*, c'est que, disciple de Kant, et moraliste rationnel par intermittence, il conseillait à la classe ouvrière l'effort économique individuel ou corporatif, refusant le monopole de sa confiance à l'action d'une entité mystique telle que la *classe*.

Cette opinion injustement dédaigneuse du marxisme sur la petite bourgeoisie est le défaut non pas précisément du mysticisme technique qui reste un ingénieux symbole pour exprimer le progrès de la civilisation matérielle et l'accession des classes laborieuses au bénéfice de la culture intellectuelle, mais le défaut de son introduction forcée dans le cadre de l'évolution à trois phases : féodalité, bourgeoisie, prolétariat. En réalité, ce n'est nullement au prolétaire, tant qu'il n'a point fait œuvre personnelle d'initiative technique, c'est aux bourgeois « égoïstes calculateurs » (qu'ils soient d'ailleurs grands, petits, ou très petits) que souriait hier et continuera de sourire demain la *force productive* plus ou moins divinisée. Marx annonçait que cette divinité allait favoriser tout d'abord l'hégémonie très passagère d'une bourgeoisie toujours grandie en richesses et diminuée en nombre, le règne de quelques milliardaires à l'américaine, puis élever rapidement à l'empire et combler de ses faveurs un prolé-

tariat devenu désormais presque universel. Il est infiniment plus vraisemblable (et même déjà démontré par les faits) que l'évolution historique amènera la prépondérance d'une petite bourgeoisie composée tout entière d' « égoïstes calculateurs » qui auront su faire triompher leur égoïsme jusqu'au point précis où un triomphe plus complet gâterait leurs propres affaires. Car tel est le conseil de la sagesse et de cette expérience accumulée qu'on appelle la raison.

Aussi rien de plus rebelle aux suggestions du mysticisme technique, rien de moins disposé à considérer la prolétarisation universelle comme la source unique de la perfection sociale assurée que le petit bourgeois en général, mais surtout que le petit bourgeois *ascendant*, qui se sent bien le véritable favori de la *force productive*. Soit d'ailleurs qu'il regrette une situation plus assurée, soit qu'il se souvienne au contraire d'un état plus modeste dans le passé, le petit bourgeois a la faiblesse de tenir comme poix au fragment de propriété individuelle qu'il a conservée ou conquise. Il veut bien l'agrandir ; la diminuer, l'abandonner contre de belles promesses, jamais ! *Durus arator*, disait amèrement Proudhon du paysan français propriétaire qu'il connaissait si bien pour un de ces réalistes de la possession conquise et qui ne montrait, nous allons le voir, aucune propension à se ranger d'enthousiasme parmi les non-possédants à l'appel d'un dieu hypothétique, celui du mysticisme technique. Les petits bourgeois savent trop bien par expérience qu'il n'est pas commode d'acquérir et très facile de perdre sans retour : ils jugent qu'un bon tiens vaut mieux que deux tu l'auras et préfèrent leur sort médiocre, mais relativement privilégié dans la société présente, à un paradis

mystique dont il leur faudrait acheter la douteuse perspective par l'abandon préalable de la petite prééminence sociale qui est dès à présent leur lot.

La critique du socialisme « petit-bourgeois » dans le *Manifeste communiste* n'avait aucune valeur parce qu'elle n'envisageait que le petit bourgeois descendant, et l'artisan inquiété par le développement de la concurrence, deux sortes d'esprits, qui s'attachent en effet volontiers à des rêves non point du tout communistes, mais égalitaires par nivellement de ce qui leur est supérieur. Les événements de 1848 allaient montrer à nos théoriciens que la masse des artisans n'était pas *favorable au communisme*, sans parler des petits bourgeois en passe d'agrandir leur situation sociale, car ceux-là seront les ennemis les plus acharnés des perburtateurs de l'ordre établi.

II. — *Les mécomptes du mysticisme technique.*

Au total, ni les leçons de leur expérience personnelle en 1848, ni le spectacle de la réaction européenne dans son ensemble ne portèrent de fruits immédiats dans le cerveau de nos obstinés lutteurs. *Les luttes de classe en France* que Marx rédigea par la *Neue Rheinische Revue* en 1850 le montrent, lui aussi, plein de confiance dans l'avenir immédiat de ses clients, et persuadé que le prolétariat, un instant arrêté dans son élan victorieux par des échecs purement fortuits, va reprendre un jour ou l'autre sa marche invincible sous l'égide de la divinité qui combat en sa faveur. Mais déjà les articles rédigés par lui pour la *Daily Tribune*, feuille fouriériste de New-York, entre le mois

d'octobre 1851 et le mois de décembre 1852, et surtout le 18 *Brumaire de Louis Bonaparte*, qui est de février 1852, indiquent que les convictions fondamentales de l'auteur ont enfin subi le contre-coup des événements de la veille. Suivons-le dans ses commentaires successifs et dans ses involontaires aveux.

A la fin de mars 1850, Marx écrit encore : « En France, le petit bourgeois fait ce que *normalement* (c'est-à-dire suivant le schéma marxiste de l'évolution triphasée de la *force productive*) devrait faire le grand bourgeois industriel. *L'ouvrier fait ce qui est normalement l'affaire du petit bourgeois.* Et le devoir de l'ouvrier (c'est-à-dire du prolétaire théorique et doué de bonté naturelle tel que le conçoit le mysticisme technique), qui est-ce qui le remplit? *Personne!* » Impossible d'indiquer plus nettement, n'est-il pas vrai, qu'en France, le pays révolutionnaire par excellence, il n'existe pas de prolétaire théorique, parfaitement dépourvu d'aspirations propriétaires, que le prolétaire en chair et en os y a déjà l'âme petit-bourgeoise, c'est-à-dire entachée d' « égoïsme calculateur » et qu'enfin le petit bourgeois ne le cède en rien au grand bourgeois sur ce dernier point?

Puis, dans une revue économique qui est datée de novembre 1850, on rencontre sous la plume de Marx, à propos de la situation politique en Angleterre, ces quelques lignes empreintes des mêmes préoccupations que les précédentes : « L'organisation du parti chartiste est en pleine dissolution. Les petits bourgeois qui restent attachés à ce parti s'allient à l'*aristocratie ouvrière* pour former un groupe purement *démocratique*, dont le programme se restreint à la revendication de la Charte et à quelques autres réformes *petit-*

bourgeoises... Le mouvement révolutionnaire proprement dit ne peut plus *commencer* en Angleterre qu'après que la Charte y aura été obtenue. » Ainsi, au delà de la Manche, comme en deçà, la petite bourgeoisie, s'annexant dès lors l'élite du prolétariat organisé, passe également au premier plan en ce qui regarde l'évolution politique actuelle.

Enfin, le 22 décembre 1852, Marx s'exprimera de la sorte : « L'étude de l'histoire avait montré au parti communiste (représenté par son théoricien de choix, Karl Marx lui-même) comment après l'aristocratie *foncière* du moyen âge la puissance *financière* des premiers capitalistes naquit... et comment à cette heure *deux autres classes* demandent à dominer à leur tour : la *classe de la petite bourgeoisie* et celle des *ouvriers* industriels. Or, l'expérience révolutionnaire pratique *confirma* (???) le raisonnement de la théorie qui menait à la conclusion suivante : la démocratie des petits bourgeois *devait avoir son tour d'abord*, avant que la classe ouvrière et communiste pût espérer s'emparer du pouvoir et abolir définitivement ce système du salariat qui la tient sous le joug de la bourgeoisie. » Bien que l'auteur du *Manifeste communiste* en proclame rétrospectivement ici la clairvoyance, on voit au contraire que, pour se mettre d'accord avec les faits, il est contraint de poser une thèse entièrement opposée à celle qu'il avait précédemment soutenue. Le *Manifeste* accablait en effet de ses dédains la petite bourgeoisie et la précipitait sans délai dans la ruine en même temps et pour la même raison progressive que la grande bourgeoisie capitaliste, car la *force productive* divinisée ne saurait accepter de régression dans sa marche victorieuse. Elle a bien pu préférer

pour un temps la grande bourgeoisie industrielle à la noblesse féodale tout en préparant sa définitive incarnation prolétarienne, et supporter les méfaits de la classe capitaliste en considération des services rendus par cette classe au développement des moyens de production. Mais comment pourrait-elle jamais favoriser une classe obtuse, bornée, antédiluvienne telle que la petite bourgeoisie? C'eût été là un pur blasphème, en 1847, aux oreilles des prophètes du mysticisme technique.

Cinq années passent pourtant sur ces prophéties trop hâtives et Marx prétend discerner désormais dans la seconde période de l'évolution triphasée de la *force productive*, c'est-à-dire dans l'ère bourgeoise de la production, une succession de trois sous-phases : règne de la bourgeoisie purement *financière* qui forma le parti dynastique en France après 1830, puis de la bourgeoisie *industrielle* qui conduisit l'opposition parlementaire sous Louis-Philippe, enfin le règne de la *petite bourgeoisie*. Rien de plus exact et de plus probable en effet ; mais, nous venons de le dire, l'introduction forcée de cette troisième sous-phase, la domination de la petite bourgeoisie, détruit de fond en comble l'édifice du mysticisme technique ! S'il accepte en effet cette dernière étape avant son incarnation prolétarienne, le dieu du premier marxisme cesse donc d'être une divinité progressive et véritablement conséquente en sa volonté du mieux. Qu'il laisse, en effet, ne fût-ce que pour une heure seulement, la direction des choses de ce monde à une classe à la fois « utopique et réactionnaire », comme disait le *Manifeste communiste*, en tout cas dépourvue de toute mission providentielle ici-bas, qu'il installe au gouvernail de l'Etat

la *petite bourgeoisie*, et les prolétaires, représentants authentiques du progrès de demain, vont perdre à juste titre leur confiance dans un fétiche si visiblement affolé. En effet, les mesures qui seront édictées sous ce régime petit-bourgeois tendront assurément à *retarder* l'accumulation des capitaux en quelques mains, à contrarier la prolétarisation rapide et parfaite de l'immense majorité des hommes. Perspectives odieuses. Cauchemar helvétique ou badois (1) qui jadis hérissait d'horreur nos prophètes d'un progrès dès demain trentuplé.

La formule centrale du premier marxisne, l'*évolution triphasée des forces productives*, a donc reçu le coup de grâce en l'année 1848. Elle devra se voir atténuée, corrigée avec soin par la main de ses auteurs lorsqu'ils demanderont au mysticisme technique, devenu la conception matérialiste de l'histoire, d'appuyer à nouveau leurs espoirs et leurs prédications guerrières ; elle ne reparaîtra plus désormais au grand jour dans son ingénuité première. En effet, une révolution *biphasée*, allant de l'impérialisme de race ou de caste (qui est la féodalité) à l'impérialisme individuel ou des groupements contractuels (qui est le règne d'une bourgeoisie capitaliste, d'ailleurs grande ou petite), est la seule qui, depuis 1848, ait continué de se dérouler sous les regards non aveuglés par le mysticisme social. Pour préparer la troisième phase de leur schéma mystique, pour achever la prolétarisation du genre humain dans son ensemble, les auteurs du *Manifeste communiste* — Marx vient de nous le dire — n'ont bientôt rencontré... *personne*.

(1) Voir les commentaires d'Engels sur la politique suisse avant 1848 et sur l'insurrection badoise de 1849.

CHAPITRE III

LE MARXISME ÉCONOMIQUE

A Mazzini, Ledru-Rollin et Ruge, qui, réfugiés à Londres, avaient adressé, eux aussi, un « manifeste » à leurs adhérents après l'échec du mouvement révolutionnaire de 1848, Marx crut devoir répondre à peu près en ces termes : « Il est rare qu'une action politique ait été plus bruyamment annoncée que ne le fut l'entrée en campagne du parti montagnard, publiant à son de trompe l'inévitable victoire de la démocratie. Car les démocrates semblaient croire aux trompettes dont les seules vibrations firent tomber jadis les murs de Jéricho ; mais les rodomontades de ces importants personnages furent de simples tentatives d'intimidation, car *il n'est pas de parti qui s'exagère davantage les moyens dont il dispose* que le parti démocratique : il n'en est pas qui s'illusionne plus volontiers sur ses forces. Les démocrates, avec tout le reste de la nation, — à part un groupe *infime* de privilégiés, — s'imaginent former le *peuple*. Après quoi ils se dispensent de peser bien sérieusement les moyens d'action dont ils disposent ; ils estiment qu'il leur suffira de donner le signal pour que le *peuple*, avec ses cohortes innombrables, se précipite sur les oppresseurs. Maintenant, conclut le réquisitoire de Marx, si, dans la

pratique, leurs intérêts ne sont pas jugés intéressants, si leur puissance se révèle pure impuissance, ils en rejetteront la faute soit sur de funestes sophistes qui divisent le peuple indivisible en factions ennemies, soit sur un détail d'exécution dont l'insuccès aura ruiné l'entreprise entière, soit enfin sur un hasard imprévu qui aura forcé de remettre la partie. » Eh ! nos deux théoriciens communistes ont-ils jamais trouvé d'autres arguments ou fourni d'autres justifications pour leur part ? Ne se sont-ils pas exagéré leurs moyens d'action? N'ont-ils pas vu le *peuple* des prolétaires rangé derrière eux pour obéir à leur premier signe et publié à son de trompe l'inévitable victoire du prolétariat? Puis, la partie perdue, font-ils autre chose que d'accuser, eux aussi, de néfastes sophistes, les démocrates petits-bourgeois : ou tel détail d'exécution, comme Engels expliquant en 1849 l'échec de l'insurrection badoise par la faute de son chef Brentano qui laissa en place les fonctionnaires du régime grand-ducal ; ou enfin tel hasard imprévu, comme la prospérité commerciale de l'année 1850 au lieu de la bienheureuse crise économique escomptée par ces adorateurs mystiques de la force productive?

Marx va-t-il cependant « abandonner l'ancien point de vue », comme il le conseille à Ledru-Rollin et consorts? Il lui faudrait donc : en premier lieu, sacrifier la part d'illusion que renferme un internationalisme prématuré et trop peu soucieux de l'impérialisme de race qui est encore si vivace au cœur des peuples jeunes ; en second lieu, reléguer au magasin des accessoires révolutionnaires hors d'usage un terrorisme qui n'a jamais rien fondé de durable et qui venait de se montrer plus pernicieux que jamais à la cause du véri-

table progrès ; enfin conserver à la rigueur le mysticisme technique comme un symbole de l'accession des masses à la culture intellectuelle et à la responsabilité économique ; mais oublier tout au moins la prétendue incarnation *automatique* de la force productive dans les cadres de l'évolution triphasée. N'était-il pas temps de reconnaître en effet que cette équitable divinité travaille non pour un prolétaire abstrait et dépourvu de toute initiative individuelle, quand même il serait groupé avec beaucoup de ses semblables, mais pour les individus et les groupes, prolétariens ou non, qui savent servir avec efficacité le progrès, c'est-à-dire pour une aristocratie ouvrière telle que les Trade-Unions ou tous autres syndicats disciplinés, raisonnables et clairvoyants sur leurs intérêts à longue échéance. Ne pouvait-on avouer, par la même occasion, qu'un prolétariat ainsi façonné au *self help* et à la droiture en affaires sera nécessairement une *petite bourgeoisie* par l'état d'esprit et par les habitudes de vie de ses membres et qu'il peut même devenir grande bourgeoisie dans quelques-uns de ses hommes ou de ses groupements de choix, sans éprouver nulle résistance de la part des *forces productives* en voiede développement?

Telles sont à peu près les conclusions pratiques qu'on était en droit d'espérer de la remarquable clairvoyance dont Marx fit preuve dans cette critique du parti montagnard dont nous venons de citer quelques lignes. Or, tout au contraire, on l'a vu peu après négliger plus que jamais les conflits de race lorsqu'il créa l'*Internationale*, rédiger en 1871 une adresse follement *terroriste* à l'usage des membres de cette célèbre association politique ; enfin dans son *Capital*, qui

est, nous le montrerons, si nettement en *recul* sur le *Manifeste communiste* pour le sens historique et la clairvoyance économique, s'efforcer de refuser *même dans le passé* à la bourgeoisie toute influence sur le progrès matériel et moral, pour ne plus souffrir en tout temps au service du dieu de l'histoire que le prolétaire dépourvu de toute propriété matérielle ou intellectuelle, et présenté pourtant désormais comme le *seul* artisan de la production et de la richesse depuis l'origine du monde.

Sans doute, il y a quelque courage à se raidir contre les coups de la destinée adverse, à s'obstiner dans la voie une première fois choisie, à accentuer opiniâtrément une offensive déjà repoussée avec perte. Mais encore faudrait-il en choisir plus rationnellement le terrain, s'instruire par ses échecs et réformer sa tactique d'assaut. Or, Marx n'a revisé sa doctrine après 1850 que pour en exagérer les défauts, comme nous allons le voir, au risque de rendre plus difficile encore la victoire éventuelle de ses troupes, et, en tout cas, le lendemain de cette victoire. Heureusement, si cette armée assaillante conserve avec orgueil sur son étendard le nom d'un prophète qui ne fut jamais à court d'inspirations entraînantes, elle n'a pas suivi trop fidèlement des préceptes inspirés par l'exaltation du combat. Sous la pression des nécessités de chaque jour, elle s'engage même de plus en plus, — sans se l'avouer toujours à elle-même et surtout sans le confesser en public, — dans la pratique d'une stratégie plus sagace. Le prolétariat, parti des suggestions mystiques du romantisme social, est partout en marche, bon gré malgré, vers les convictions d'une psychologie plus saine et d'un impérialisme plus rationnel.

I. — *Historique de la rédaction du* Capital.

Pendant les loisirs forcés de son exil à Londres, Marx retourna, vers 1850, à l'étude plus approfondie de l'économie politique dont il fit toujours sa principale occupation par la suite. Depuis cette époque, il a donné une forme spécifiquement économique et non plus historique ou philosophique à sa théologie prolétarienne : il a écrit le *Capital* avec ses préliminaires et ses appendices. Notons dès à présent d'ailleurs qu'il porta sans y rien changer dans ses études nouvelles la mystique psychologie du romantisme social, l'hypothèse de la parfaite égalité des hommes dans la bonté naturelle, c'est-à-dire, en ce cas particulier, dans la perfection technique et productive. Ce sont les résultats de cette tentative audacieuse et même désespérée du mysticisme technique pour rajeunir ses charmes vieillis qu'il nous faut exposer maintenant.

Nous ferons remarquer tout d'abord que nous ne possédons nullement dans ce livre célèbre, *le Capital*, une œuvre parvenue à sa rédaction ou même à sa construction définitive. Les préfaces dont Engels a muni le second et le troisième volume, — tous deux publiés par ses soins après la mort de son ami, — nous renseignent assez clairement sur les origines de l'ouvrage. Après avoir publié à Berlin, en 1859, une sorte de prologue et d'introduction (1) à son grand travail

(1) C'est le travail intitulé *Zur Kritik der politischen Œkonomie*. Il est curieux de noter, dans les lettres de Lassalle à cette époque, l'impression de désappointement que produisit dans les sphères socialistes cet ouvrage de lecture difficile et de ton aussi peu populaire que possible.

économique si impatiemment attendu par ses amis politiques, Marx rédigea d'abord, depuis août 1861 jusqu'à juin 1863, un manuscrit qui portait aussi pour titre : *Critique de l'économie politique* (bourgeoise) et renfermait l'esquisse de tout son système économique personnel, le résultat de dix années de travail soutenu et de réflexion opiniâtre. De ce premier manuscrit, il se prit ensuite à extraire et à perfectionner quelques parties en 1864 et 1865, — travail qui servit plus tard de base à Engels pour la mise au net du *troisième* volume du *Capital*. C'est donc, — notons-le bien, — le dernier tome de l'ouvrage actuel qui fut en réalité rédigé le premier de tous, et qui, peut-être, eût fait directement suite au livre de 1859 (livre jugé suffisant pour fournir les définitions indispensables à l'intelligence de la thèse marxiste), si Marx avait pu achever rapidement son entreprise. Or, le troisième volume est assurément le plus rationnel des trois, celui où revient le plus fréquemment, nous le verrons, la considération salutaire de cette *plus-value extra* (*Extramehrwerth* ou *Surplusprofit*) qui ne devait faire au contraire, en 1867, dans le premier volume (le seul publié du vivant de l'auteur) qu'une apparition évanouissante et pour ainsi dire fantômatique. Cette exclusion injustifiée a grandement diminué la valeur scientifique (sinon l'action agitatrice) de ce livre célèbre, car la plus-value extra, c'est-à-dire le temporaire profit de monopole qui résulte de toute invention ou progrès technique au profit de l'inventeur, explique seule, nous le verrons, les inégalités *normales* et *socialement utiles* dans la répartition des richesses. Ces concessions du mysticisme social à la raison et aux faits devaient même être fort marquées dans l'ébauche de

ce troisième volume, puisqu'elles y restent encore apparentes aujourd'hui, en dépit des retouches que fit subir à ce texte son éditeur responsable, Engels, lorsque, beaucoup plus tard, imbu de la doctrine excessive et incomplète du premier volume et entraîné par ses préoccupations d'agitateur, il a, sans le vouloir, interprété dans un sens tout à fait étroit et arbitraire les matériaux préparés par Marx. Ce qui demeure de ces concessions dans le troisième volume, tel que nous le possédons, a frappé tous les lecteurs attentifs du livre à ce point que certains d'entre eux ont été jusqu'à déclarer que cette conclusion du *Capital* proclamait la faillite du marxisme orthodoxe, bâti sur les données du *seul* premier volume. Et les théoriciens du parti n'ont paré le coup qu'en laissant toujours dans l'ombre, autant que possible, le supplément d'information malencontreux qui venait gêner leurs affirmations antérieures ; rien de plus rare en effet qu'une citation de ce texte gênant dans les exégèses marxistes.

Mais si le troisième volume du *Capital* n'a pas été publié le premier en fait, comme il l'aurait dû être d'après l'ordre du travail de l'auteur, c'est que, au cours des années où il fut rédigé, en 1864 et 1865, le surmenage que Marx s'imposait depuis longtemps déjà lui occasionna enfin « un mal qui lui rendit le travail continu de plus en plus difficile, et, par périodes, entièrement impossible », dit Engels. Ce mal, d'ordre nerveux (avec complications du côté de l'appareil digestif), ne le quittera plus désormais ; mal né en grande partie des deuils imprévus, des difficultés matérielles de la vie et de l'excès du travail cérébral, ainsi qu'en jugent à bon droit ses amis, mais dans lequel il n'est pas interdit de voir aussi le résultat de cet effort mental

sans issue qui fut l'explication mathématique des fortunes inégales du temps présent dans l'hypothèse de l'*égalité passée et présente* de tous les travaux humains.

Quoi qu'il en soit, Engels a écrit à propos de ce premier extrait de la rédaction initiale de Marx, extrait qui devint par la suite entre les mains de cet éditeur dévoué le troisième volume du *Capital* : « En général les commencements de chapitre étaient assez soigneusement rédigés, même au point de vue du style, mais, plus on avançait dans la lecture du manuscrit, plus on trouvait l'élaboration sommaire et remplie de lacunes ; plus nombreuses surgissaient les digressions sur des questions secondaires, destinées à être reportées ultérieurement à leur place définitive dans l'ouvrage ; plus longues et plus enchevêtrées devenaient également les phrases dans lesquelles les idées avaient coulé pour ainsi dire à l'état naissant. En maint endroit l'écriture et le mode d'exposition décelaient trop clairement l'apparition et les progrès insensibles d'un mal provoqué par le surmenage. » Et un peu plus loin Engels signale encore un passage « pendant l'élaboration duquel Marx subit un des plus cruels assauts de la maladie précédemment décrite ».

Or, ce fut après 1865 seulement, c'est-à-dire affecté déjà d'une évidente diminution de sa personnalité intellectuelle, que Marx, — désireux de satisfaire enfin l'impatience de ses amis et de travailler utilement pour sa part à l'agitation dès lors entreprise par le groupement de l'*Internationale*, — se décida à tirer tant bien que mal de son manuscrit fondamental de 1861-1863, *Zur Kritik der politischen Œkonomie*, un *second* extrait (tout différent du premier qui, nous l'avons dit, est devenu le troisième volume du *Capital*),

extrait qui, grossi par une remise du point des définitions précédemment fournies et surtout par de nombreux documents d'ordre statistique (quelque chose comme une édition revue et corrigée de la *Lage der Arbeitenden Klasse* d'Engels), a formé le *premier volume* du *Capital*, le seul qui ait été connu trente années durant par le public et qui ait exercé une action — l'on sait combien considérable — dans le domaine des faits. Travail hybride, hâtif, mal construit, que ce premier volume du *Capital*, en dépit de passages ingénieux ou brillants ; il porte la marque évidente de l'état de santé précaire et de l'élaboration improvisée qui présidèrent à sa naissance. C'est en quelque sorte un abri de circonstance élevé avec les matériaux de luxe auparavant accumulés pour la construction d'un palais, dont l'architecte, pour avoir conçu un plan trop illogique, n'a jamais pu dresser les façades. Seulement cet abri-là fut mesuré exactement à la taille du prolétariat : seul le prolétaire y trouve sa place partout marquée. Il s'y est donc provisoirement cantonné avec un naïf orgueil et n'en sera délogé que par les intempéries dont il ne peut manquer de bientôt pâtir, s'il ne sait en élargir et en réparer à temps les parois ruineuses.

Après la publication de son premier volume, Marx, laissant de côté encore une fois ce qui sera l'esquisse du troisième, s'acharna durant quinze ans, jusqu'à sa mort, sur les problèmes dont Engels a formé plus tard la matière de ce qu'il nomma le deuxième volume du *Capital*. Et cette fois le résultat véritablement insignifiant d'un si long effort trahit l'impuissance de synthèse enfin devenue totale chez le penseur à bout de forces. Ce second volume est si fort inférieur aux

deux autres qu'il témoigne d'un complet épuisement chez son auteur ; Engels lui-même se proclame déconcerté par « les calculs pénibles, inachevés, erronés, contradictoires » dans lesquels il ne parvient plus à se reconnaître et qui portent, dit-il, « le sceau d'une lutte acharnée contre les influences dépressives de la maladie ».

Il faut donc le répéter sans crainte, nous n'avons pas dans cette œuvre avortée qui est le *Capital* toute la pensée économique de son auteur. L'effort d'ailleurs consciencieux et fort méritoire que s'est imposé Engels, vieilli et mal préparé à sa tâche par ses études antérieures, n'a pu remédier au naufrage intellectuel de son ami. Le *Capital* terminé et publié par Marx lui-même eût conclu sans doute avec beaucoup plus de mesure, et ce ne serait pas la première fois, au surplus, qu'un *malentendu* sur les intentions de quelque prophète mystique deviendrait la source d'un grand mouvement historique. Renan croyait en apercevoir quelques-uns de très féconds vers les origines du christianisme.

II. — *Le « travail simple » seul créateur.*

Quelle est pourtant la thèse fondamentale de ce traité d'économie politique écrit à la lueur d'un obstiné mysticisme social? Durant ses longues séances de travail au British Museum, Marx se prend, après 1850, à étudier de plus près ces socialistes anglais de 1820 dont il citait déjà quelques pages dans sa *Misère de la philosophie* en 1847. Jadis, il s'était montré plutôt ironique à leur égard, les considérant alors comme

des précurseurs de Proudhon, aussi mal inspirés dans leurs suggestions que ce réformateur « petit-bourgeois », et suspect, eux aussi, d'un moralisme suranné. Mais, dans son exil de Londres, il relit Bray, Hodgskin, Thompson, Gray, Ravenstone, surtout un certain pamphlet anonyme de 1821 intitulé *The Source and Remedy of the national difficulties*, qui semble avoir agi profondément sur sa pensée, et ces écrits le séduisent désormais bien davantage. Tous ces écrivains, plus ou moins disciples de Rousseau, de Babeuf ou des publicistes avancés de la Révolution française — quelques-uns sont partisans d'Owen — admettent que l'égalité *économique* (c'est-à-dire l'égalité de *capacité productive*) est la loi de la nature humaine, l'inégalité ayant été introduite dans ce domaine, aussi bien que dans la sphère politique, parce qu'on s'est éloigné des *premiers principes*. Tout homme, quel qu'il soit, produit, à leur avis, la même somme de travail, mêmement fécond, dans un même temps. Si donc la répartition de biens est sous nos yeux inégale, c'est nécessairement qu'il y a eu *vol* (la propriété, c'est le vol), et plusieurs de ces écrivains expliquent déjà ce vol par la notion qui sera chère à l'école marxiste, celle du *surtravail* ou de la plus-value d'exploitation, — travail non payé que l'ouvrier exécute sans le savoir pour son patron après avoir d'abord réalisé de ses mains la valeur de son salaire. — Bray montre même cette plus-value égale à un demi, l'ouvrier travaillant une moitié de sa journée sans rémunération, ce qui est l'hypothèse ordinaire du *Capital* dans les exercices mathématiques qui y sont çà et là répandus. « Les ouvriers, dit ce publiciste, ont ainsi donné au capitaliste le travail de toute une année en échange de la valeur d'une demi-

année. » Et le pamphlet anonyme dont nous avons cité plus haut le titre porte jusqu'à deux cents pour cent ou même onze cents pour cent le taux de cette plus-value dont l'employeur profite indûment (chiffres que ne se refuse pas, à l'occasion, l'auteur du *Capital*), car on y lit ces lignes caractéristiques : « Si, par exemple, pour se nourrir de pain lui et sa famille, l'ouvrier doit *garder pour lui* le travail du lundi et du mardi, il pourra se contenter de la moitié du lundi seulement s'il se résout à ne manger que des pommes de terre. »

Toutes ces déductions que Marx va reprendre à son compte et développer à perte de vue après 1850 découlent d'une proposition que, dans sa *Misère de la philosophie*, il nommait l' « application égalitaire » de la thèse célèbre de l'économiste Ricardo sur la valeur mesurée par le temps de travail. Cette proposition, c'est que tous les travaux humains individuels seraient exactement *égaux* ou équivalents entre eux. Et dès 1847 il acceptait cette proposition non seulement comme un idéal d'*avenir* (avec Bray et son médiocre copiste Proudhon), mais comme un fait pleinement réalisé dans le présent grâce à l'industrie capitaliste et machiniste de la grande bourgeoisie. « La seule *quantité* de travail servant de mesure à la valeur sans égard à la *qualité* (1), écrit-il alors, suppose que le *travail simple* est devenu le pivot de l'industrie. Elle suppose que les travaux se sont *égalisés* par la subordination de l'homme sous la machine ou par la division extrême du travail, que les hommes *s'effacent*

(1) Cette citation est textuelle et non pas traduite par nous, car on sait que la *Misère de la philosophie* a été écrite et publiée par Marx *en français*.

devant le travail, que le balancier de la pendule est devenu la mesure exacte de l'activité relative de deux ouvriers comme il l'est de la célérité de deux locomotives. Alors, il ne faut pas dire qu'une heure d'un homme vaut une heure d'un autre homme, mais plutôt qu'un *homme d'une heure vaut un autre homme d'une heure.* Le temps est *tout,* l'homme n'est *plus rien,* il est tout au plus *la carcasse du temps.* Il n'est *plus question* de la qualité ; la quantité *seule* décide de tout, heure pour heure, journée pour journée. Mais cette *égalisation* du travail n'est point l'œuvre de l'éternelle justice de M. Proudhon ; elle est tout bonnement *le fait de l'industrie moderne.* Dans l'atelier automatique, le travail d'un ouvrier ne se distingue *presque* plus en rien du travail d'un autre ouvrier. Les ouvriers ne peuvent plus se distinguer entre eux que par la quantité de temps qu'ils mettent à travailler. Néanmoins, cette différence quantitative devient, sous un certain point de vue, qualitative, en tant que le temps à donner au travail dépend en partie de causes purement matérielles, telles que la constitution physique, l'âge, le sexe ; en partie de causes morales *purement négatives* (? ?) telles que la patience, l'impassibilité, l'assiduité. Enfin, s'il y a une différence de qualité dans le travail des ouvriers, c'est tout au plus une qualité de la dernière qualité, qui est *loin* d'être une *spécialité distinctive.* Voilà quel *est,* en dernière analyse, l'état des choses dans l'industrie moderne ! »

Qui ne reconnaîtrait ici le préjugé impérialiste et mystique de l'égalité et la négation absolue de toute individualité qui est le point de vue des moins favorisés dans la lutte *individuelle,* cette forme principale du *struggle for life* dans les sociétés modernes. Ainsi, pour

l'auteur de la *Misère de la philosophie*, tous les hommes sont dès à présent égaux entre eux devant la production des richesses, comme les abeilles dans une ruche. Nulle capacité d'exception. Nulle insuffisance native ou éducative. Les distinctions morales elles-mêmes lui apparaissent comme *purement négatives*, c'est-à-dire indépendantes de tout effort individuel et dépourvues de tout droit à une récompense. Certains socialistes plus rationnels, tels que Proudhon, osaient à peine entrevoir dans un *avenir* éloigné une pareille conséquence économique de l'égalité naturelle, à la longue reconstituée par l'éducation et par les mœurs ; le Marx de 1847 la proclame sans hésitation réalisée *dans le présent.*

Encore ne nous la montre-t-il pas dans le *passé*, dès cette époque, puisqu'il en attribue la réalisation à la grande industrie moderne. Mais nous allons voir que le Marx de 1867 va bien plus loin dans l'arbitraire et raisonne désormais comme si cette égalité productive avait toujours existé dans le *passé*. C'est que, en 1847, encore fidèle au point de vue évolutionniste hégélien, enivré de foi dans l'imminente incarnation prolétarienne de la *force productive*, il suffisait à son espoir de domination prochaine que l'égalité productive fût un fait récemment accompli grâce à la mission temporaire de la classe bourgeoise, cette créatrice prédestinée de la grande industrie mécanique. Au contraire, dès que 1848 lui aura enlevé sa confiance dans l'incarnation prochaine de son dieu en faveur de ses clients, il écartera de son panthéon la Force productive, cette divinité sans action salutaire ici-bas, il niera par son argumentation, sinon par des paroles précises, le rôle précédemment accordé par lui à la bourgeoisie

et raisonnera dès lors comme si, bien avant l'épanouissement entier du machinisme et depuis le début des temps modernes tout au moins, le travail humain, universellement *égal*, avait été exploité par un groupe de « méchants » dont la puissance de duperie reste d'ailleurs singulièrement mystérieuse puisqu'il n'est jamais parvenu à se l'expliquer, pour sa part.

Ecoutons en effet cette profession de foi tirée du premier volume du *Capital :* « De même que dans la société civile un général où un banquier joue un grand rôle et l'homme en tant qu'homme un rôle très minime, il en est de même du travail humain. Ce travail est l'expansion de la force de travail *simple* que chaque homme ordinaire, dans sa capacité particulière, possède en moyenne dans son organisme corporel... Le travail complexe n'est que du travail simple *puissancié* ou mieux *multiplié*, en sorte qu'une petite quantité de travail complexe est égal à une plus grande quantité de travail simple... *Pour simplifier*, dans ce qui suit, toute sorte de force de travail sera pour nous immédiatement *de la force de travail simple*, ce qui ne fait *qu'épargner la peine de la réduction* (1). »

Cette prétendue *simplification* revient à supprimer dans son germe le problème économique et moral, tout simplement. Puisqu'on nous a parlé de général et de

(1) *Capital*, t. I, p. 17. Pour plus de sûreté, Marx consacre plus loin une note à discréditer le travail *complexe*, qui est pour sa théorie l'ennemi : « La distinction entre le travail complexe et le travail simple repose souvent sur de pures illusions... Il ne faut pas s'imaginer que le travail complexe occupe une *large place* dans le travail national. » (T. I, p. 84.) C'est que Marx ne songe ici qu'au travail complexe des artisans qui ont fait un apprentissage ; mais le travail complexe, au sens large de ce mot, c'est tout ce qui n'est pas pur travail machinal, c'est tout travail facilité par quelque disposition avantageuse de détail, et celui-là occupe grande place chez les nations civilisées.

banquier, c'est comme si un historien écrivait : « Pour simplifier notre récit, Napoléon sera pour nous, dans ce qui suit, un simple soldat de son armée, ce qui nous épargnera la peine de discuter ses plans de campagne. » Dans tout le *Capital* on ne voit entrer désormais en ligne de compte que du travail prolétarien *simple*, dans le passé comme dans le présent, parce que l'auteur raisonne *comme s'il* n'en existait pas d'autre. Il essaye quelque part de justifier cette hypothèse, en écrivant que « la réduction (du travail complexe au travail simple) se fait constamment d'elle-même *par un processus social derrière le dos* des producteurs. » Eh ! oui, c'est même là le secret de la répartition *inégale*, aussi vieille que le monde, et aussi de la pratique capitaliste qui est la forme présente de cette répartition inégale. Mais c'est précisément parce que cette réduction s'accomplit assez mystérieusement *derrière notre dos* qu'il importe de l'examiner de près et d'en étudier à chaque instant les causes, en l'expliquant par ses facteurs psychologiques et sociaux. La science économique n'a pas d'autre objet et, si vous lui retirez préalablement celui-là, il ne lui restera plus *rien à faire* (1).

(1) M. Kautsky, citant dans son livre : *Bernstein und das sozialdemokratische Programm* (Stuttgart, 1899, p. 38) le passage de Marx sur le processus social accompli derrière le dos des producteurs, ajoute ensuite : « Quel est ce processus social ? Marx ne l'a pas expliqué davantage. Dans sa *Critique de l'économie politique*, il a dit : Les lois qui règlent cette réduction n'ont pas encore à être traitées ici. Par malheur, il n'a pas eu *le loisir* de développer ces lois qu'il avait assurément déterminées dans son esprit, sinon il n'y ferait pas allusion. Ici, la théorie marxiste est donc incomplète. Il faut l'accorder à Bernstein. » Eh ! non, nous prétendons, pour notre part, que Marx n'est jamais parvenu à discerner ces lois, malgré ses longs efforts en ce sens, parce qu'elles sont directement contradic-

Au surplus, indépendamment de cette « simplification », la thèse de la *Misère de la philosophie*, c'est-à-dire l'égalité effective de tous les travaux humains, égalité qui éviterait le souci de les réduire à du travail simple, est répétée expressément dans le *Capital :* « Le secret de cette expression de la valeur qui suppose l'égalité et l'égale efficacité de tous les travaux parce que et en tant qu'ils sont *du travail humain en général*, ne peut être bien compris que quand le concept de l'*égalité humaine* possède déjà la *solidité d'un préjugé populaire.* » Ainsi, c'est parce que le peuple a le préjugé de l'égalité que tous les travaux pourront être désormais réputés égaux par la science.

Poussé par l'évidence, Marx admet bien à l'occasion que le travail simple peut être « inégal dans *différents pays* et aux *différentes époques de la civilisation*, mais qu'il apparaît néanmoins comme *donné dans une société donnée* ». Après quoi, il renonce à s'occuper des différences qu'il signale entre les siècles et les peuples, aussi bien qu'il avait renoncé à tenir compte des capacités individuelles de travail au point de vue de la répartition. Et cette nouvelle « simplification » revient à admettre que la capacité de production du travail est la même non seulement pour tous les hommes, mais pour tous les temps. Or, comme l'essence de l'ère capitaliste et de la civilisation occidentale est d'avoir,

toires aux principes de son mysticisme social. Au surplus, n'y a-t-il pas un curieux état d'âme chez ces disciples d'un maître dont l'infaillibilité doctrinale est désormais pour eux un article de foi? Et pourquoi donc, depuis plus de vingt-cinq ans que Marx a disparu, ne s'est-il pas trouvé un économiste de son observance pour développer ces lois si décisives? C'est qu'elles se résument dans l'entrée en jeu de toutes les *rentes*, surtout celle d'inégalité individuelle, d'activité et d'esprit d'amélioration, tous ressorts que le *Capital* a préalablement écartés de son examen.

à chaque seconde, depuis des siècles, immensément modifié et développé la capacité de production du travail simple par le perfectionnement de la division du travail et par le machinisme, on voit quel genre de résultats peut donner une analyse qui s'appuie sur son immobilité présumée entre les limites de temps et d'espace que cette analyse envisage. Telle est pourtant l'hypothèse du *Capital.* Celle de la *Misère de la philosophie* avait été tout autre et beaucoup moins arbitraire, puisque l'auteur reconnaissait expressément au contraire que la productivité du travail avait augmenté de 2 700 pour 100 en Angleterre entre 1770 et 1840.

Enfin, parce qu'en vertu d'une « hypothèse » mathématique préalable, l'auteur du *Capital* ne « considérera » que le travail simple comme créateur de richesse dans le passé et dans le présent, dans tel pays et dans tel autre, le lecteur prolétaire de l'ouvrage en conclura, avec délices, que son propre travail a *seul* créé en réalité la richesse actuelle, et qu'elle lui appartient tout entière en droit ; ce qu'Engels lui répétera d'ailleurs en ces termes, lorsqu'il préfaciera, au lendemain de la mort de Marx, une traduction allemande de la *Misère de la philosophie :* « L'application socialiste (c'est-à-dire *égalitaire*) de la théorie de Ricardo (sur la valeur mesurée par le temps de travail) qui *montre aux ouvriers que la totalité de la production sociale qui est leur produit leur appartient parce qu'ils sont les seuls producteurs...* est formellement fausse économiquement parlant... mais derrière l'inexactitude économique formelle peut se cacher *un contenu économique très réel.* »

En d'autres termes, la raison défend aux travailleurs

de se croire les seuls créateurs de la richesse présente, mais l'intuition mystique, ce fruit d'un impérialisme irrationnel qui s'ignore lui-même, leur conseille au contraire d'en être convaincus. Jadis Saint-Simon avait dit : les *industriels* sont les seuls producteurs de richesse. Ses disciples socialisants en affirmèrent autant des « *travailleurs* » : le second marxisme l'affirme implicitement des *prolétaires*, de ceux qui fournissent à la société du travail simple, dépourvu de toute « puissanciation » individuelle et qui n'est plus rien que « la carcasse du temps ».

III. — *Plus-value d'exploitation et plus-value de progrès.*

Reste pourtant à expliquer ce mystère : une répartition des richesses prodigieusement inégale durant l'ère capitaliste, tandis que les travaux y sont égaux de tout temps et que la force brutale n'y est plus employée néanmoins, comme elle l'était durant l'ère féodale, pour arracher le produit à son conducteur. Le mysticisme social, qui reste si actif au cœur de Marx, lui a fourni une solution de ce problème : solution irrationnelle au plus haut degré naturellement, mais à laquelle il a donné une forme si subtile, insaisissable et fuyante par le jeu de ces équations mathématiques, qu'il s'est fait de tout ce fatras un rempart assez difficilement expugnable au raisonnement digne de ce nom.

Il suffit pourtant d'un peu d'attention pour percer son sophisme à jour. En voici les traits essentiels : d'une part, puisque le prolétaire, devenu grâce à la

machine une sorte de pur revêtement corporel du « temps de travail », n'apporte plus rien à la production dans l'industrie moderne que sa force matérielle, sa puissance musculaire, son activité automatique, il obtiendra, *au point de vue de la raison*, une *juste* rémunération de son effort dès qu'il recevra la somme de subsistance strictement nécessaire à l'entretien et à la reproduction de ces muscles, seuls actifs à la besogne. Mais, d'autre part, si nous prêtons l'oreille au mysticisme social, la « force de travail » justement rémunérée par si peu de chose produit *seule* un « travail » immense, une quantité de richesses fort supérieure à celle dont jouiront par la suite les prolétaires qui ont *seuls* engendré ses richesses. Il se produit donc en cette aventure une sorte de transsubstantiation véritablement miraculeuse, et il se trouve encore, par un nouveau miracle, des gens assez habiles, — de véritables thaumaturges démoniaques, — les capitalistes, pour encaisser sans nulle violence tout le surplus de richesses ainsi produit. Examinons donc les destinées de ce surplus qui forme la différence entre la juste rémunération de la « force de travail », le salaire, et le produit effectif de ce travail, c'est-à-dire la totalité de la richesse créée, différence qui s'appelle par définition la *plus-value* dans le *Capital*. Et remarquons, en outre, que cette plus-value, d'abord égale à zéro dans les sociétés barbares, semi-communistes, où l'on produisait tout juste la stricte subsistance des membres de la tribu, c'est-à-dire la rémunération de la « force de travail », est devenue très considérable de nos jours, puisqu'il existe des riches à côté de pauvres qui ne meurent pas de faim. Comment s'est effectué ce développement de la *plus-value* qui, seul, permet

une répartition inégale des richesses et la naissance du capitalisme?

Considérons, pour éclaircir nos idées, un groupe humain de cent individus entre lesquels règne, en toute justice, le communisme, parce que leurs capacités productives sont à peu près identiques entre elles dans leur médiocrité générale et suffisent péniblement à assurer la vie du groupe. C'est le spectacle qu'offre l'aurore de toutes les civilisations humaines. Supposons encore que, pour obtenir ce résultat, la vie précaire au jour le jour, on travaille alors dix heures par jour, en travail *simple* égal, le seul connu et possible en ce temps. Alors la valeur produite — au sens marxiste de ce mot valeur (c'est-à-dire mesurée par le temps de travail *simple*) — sera exprimée en chiffres, dans ce cas, par le nombre d'hommes multiplié par le nombre d'heures de travail qu'ils effectuent, soit 100 multiplié par 10, ou 1 000. Tel est le chiffre représentatif de cette *valeur* créée journellement par le groupe.

Supposons d'abord (ce qui est partout conforme à la réalité historique pour les époques primitives) que dix conquérants extérieurs, de par la supériorité du courage, de l'entraînement guerrier, de la discipline, de la tactique ou de l'armement, conquièrent le canton, s'y établissent dans des forteresses sommaires et prélèvent ensuite une double dîme féodale, c'est-à-dire deux dixièmes sur l'ensemble des produits de leurs serfs. Ce tribut sera alors exprimé en valeur marxiste par les deux dixièmes de 1 000 ou par le chiffre 200. Ces dix seigneurs suzerains jouissent donc désormais en produits consommables chacun de vingt parts, et les vaincus, serrant leur ceinture sur leur estomac vide, chacun de huit parts seulement au lieu

de dix qu'ils avaient précédemment. C'est là le mode d'*exploitation* féodale. (C'est le cas de cette duchesse de Sutherland qui est mêlée assez indûment dans le *Capital* aux industriels capitalistes pour sa manière de traiter les paysans de ses terres écossaises, — confusion qui corse l'effet émotif de l'ouvrage.) — Même résultat par la *ruse* que par la *force* si un féticheur ou faiseur de pluie, exploitant les terreurs mystiques de ses concitoyens, prélève, lui aussi, une dîme pour ses services supposés. Même résultat encore si, comme à Athènes, la loi coutumière du groupe livrant le débiteur comme *esclave* au créancier, ce dernier l'exploite ensuite à son profit par la force, *sans changement dans la productivité sociale*. Voilà des faits d'*exploitation*, de *parasitisme* au sens rationnel de ce mot. Et pourtant, pour désigner ce tribut forcé, la terminologie du *Capital* ne connaît pas d'autre mot que celui qu'elle applique à l'augmentation effective de la production : Marx l'appelle indûment *plus-value* et donc dirait dans le cas que nous venons de supposer : la *plus-value* est désormais de 200 ; le *taux* de la plus-value est de 25 pour 100. Or, il n'y a là nulle plus-value au sens rationnel de ce mot, puisqu'il n'y a pas augmentation de produits, mais seulement répartition différente de la même somme de produits créés dans un temps donné (1).

Certes, l'histoire est pleine de pareils faits d'ex-

(1) Il y aurait toutefois *augmentation* si, ne pouvant décidément subsister avec 8 parts de leur produit primitif, les vaincus travaillaient désormais douze heures par jour au lieu de dix et produisaient alors 1 200 parts au lieu de 1 000. Voilà une *plus-value* véritable dont la cause est un fait d'exploitation ; mais cette *plus-value*-là (la seule que le *Capital* mette volontiers en évidence), a une limite fort rapidement atteinte, car l'homme ne peut travailler sans repos.

ploitation sous tous les régimes économiques. Le capitalisme les a connus sous les noms britanniques de *sweatingsystem*, *trucksystem*, etc..., et ils sont à réprimer par tous les moyens. Mais telle n'est nullement la source *normale*, et, pratiquement, la source *unique* du capital bourgeois : cela est de toute évidence, comme nous allons le voir.

Supposons en effet, maintenant, qu'au lieu d'un asservissement, ce soit un *progrès technique* qui, par la vertu de l'expérience sainement interprétée, se produise dans le sein de la tribu, soit dans l'outillage, soit même dans la division plus ingénieuse du travail ou dans le plus mince détail de son organisation. Observons aussi que, malgré les efforts des mystiques sociaux pour insinuer qu'un tel progrès est automatique et divin, il sera toujours dû au contraire à une *initiative individuelle*, car l'individu seul a ici-bas une existence concrète, quels que soient les bénéfices intellectuels qu'il tire de la vie sociale. Au contraire, le groupe ou la société en tant qu'actifs sont toujours des abstractions, des façons de parler. — Après ce progrès, le groupe, moins barbare que par le passé, produira, *dans le même temps de travail*, un peu *plus* que sa subsistance stricte. Admettons (en exagérant pour plus de clarté l'effet probable d'une seule amélioration des méthodes de production) que, le précédent tas de subsistance produite étant exprimé par le chiffre 1 000, le nouveau le soit par le chiffre 1 100, il y a cette fois une plus-value *réelle* de 100 unités du produit. Cette plus-value est, dès lors, à répartir : le régime *individualiste* (ou *capitaliste*) l'attribue *en partie* et temporairement à l'inventeur ou améliorateur, soit parce que celui-ci parvient à garder quelque

temps son secret, soit parce qu'il en reçoit, par brevet provisoire, le bénéfice, à titre de stimulant pour l'esprit d'initiative dans la société. Mais finalement et très rapidement cette plus-value retourne à la société dans son ensemble, chacun adoptant bientôt le mode de production perfectionné, si toutefois il en est capable par sa puissance acquise, soit intellectuelle, soit matérielle (1). C'est là le jeu de la concurrence que Proudhon a su exposer admirablement dans ses *Contradictions économiques* ou *Philosophie de la misère.*

Marx a discerné ce fait, lui aussi, et il a nommé *plus-value extra* cette rémunération encaissée, au moins pour quelque temps, par l'inventeur. S'il se contente en effet de modifier en ce cas le mot de « plus-value » par un suffixe, c'est qu'il a décidé d'appeler aussi, sans nulle raison, du même nom de plus-value, certaines modifications dans la répartition des richesses qui n'augmentent pas la productivité sociale, mais seulement la part de certains parasites, — comme nous venons de le voir.

Supposons ici que la rémunération accordée par la société à l'améliorateur pour un certain laps de temps soit égale à la moitié du produit nouveau, soit 50 unités de produit. Il reçoit désormais sur 1 100 parts 60, et chacun de ses quatre-vingt-dix-neuf compagnons, 10,5. Tout le monde a donc vu *augmenter* sa part de produit, si l'inventeur la voit augmenter bien plus

(1) Il est vrai que la plus-value de progrès, bientôt annihilée par la concurrence, demeure à l'industrieux, s'il a su *l'épargner*, sous forme de capital et à ses descendants sous forme d'héritage. Mais l'héritage, survivance du semi-communisme des clans primitifs, fonctionne dans la société capitaliste comme un incomparable stimulant à l'activité productive par la perspective d'une récompense sociale d'outre-tombe, dans la personne des descendants.

largement que les autres. Mais de même qu'il avait écarté de sa pensée la *complexité* du travail humain, Marx s'est empressé d'éliminer la *plus-value* de progrès, au moment même où il en signalait l'existence, et voici comment il a raisonné à cet effet dans le *Capital.* Il y adopte un mode de mesure tout particulier qui s'appuie sur les deux convictions fondamentales de son *mysticisme social,* la stricte égalité de tous les travaux humains, d'une part ; l'automatisme du progrès divinisé, d'autre part. Ce mode de mesure, c'est la *valeur, au sens marxiste de ce mot* et en voici l'application au cas présent, sur lequel l'auteur du *Capital* s'exprimerait de la sorte : « Le tas de subsistance a augmenté, c'est possible, mais *non pas la valeur* produite, puisque cent personnes continuent de travailler sous mes yeux dix heures par jour et que c'est là tout ce qui m'intéresse dans la production, les travaux humains étant, je le crois ou tout au moins je le *suppose* par simplification, égaux et immuables ou « *donnés* » dans une société et une période historique également *donnée.* Donc, votre groupe, qu'il ait ou non progressé, continue de produire une *valeur* exprimée par cent fois dix heures de travail, c'est-à-dire par le chiffre 1 000. Maintenant, ceci posé, vous me montrez un personnage dont je veux tout ignorer sinon qu'il est un être humain comme les autres et dont la part en produits serait pourtant exprimée par le chiffre 60 si celle de ses voisins l'est par le chiffre 10,5. Ramenons vite, pour plus de *clarté,* cette répartition nouvelle à ma *valeur marxiste* immuable : un calcul de proportion très simple montrera que, sur 1 000 unités de *valeur* toujours produites, cet exploiteur touche désormais un peu plus du vingtième à lui seul (exacte-

ment 0,0545), tandis que ses quatre-vingt-dix-neuf camarades touchent maintenant un peu *moins* que le centième (soit 0,00954). La part de ces derniers a peut-être bien *augmenté* en produits, mais elle a *diminué* en *valeur* marxiste par l'effet de ce progrès dont ils ont profité. Lisez et jugez, prolétaires, le résultat de mon calcul. Les *chiffres* montrent de façon irréfutable que cet homme *vole* ou exploite désormais chacun de ses voisins d'une demi-unité de *valeur* environ, par le seul effet du progrès qu'il leur a fait réaliser, et bien que chacun de ces derniers ait vu augmenter d'un vingtième sa part de subsistance. » Voilà tout le secret de la puissance émotive du *Capital !*

Or, en période capitaliste, l'augmentation de la productivité du travail par le machinisme et le crédit est parfois si rapide que Marx lui-même, dans la *Misère de la philosophie*, l'estimait, nous l'avons dit, à 2 700 pour 100 en Angleterre depuis 1770 jusqu'à 1840. Supposons donc maintenant, sans crainte d'exagérer nullement, que, par l'accumulation des progrès individuels, notre groupe vienne à produire dix fois plus que précédemment dans le même temps et que cette *plus-value réelle* (ou plus-value de progrès) se partage durablement ainsi qu'il suit : 95 pour 100 entre soixante-quinze améliorateurs des méthodes de production (inventeurs, industrieux ou bourgeois, grands, petits et très petits), le reste, c'est-à-dire 5 pour 100, allant, par le jeu de la concurrence, aux vingt-cinq moins doués qui n'ont *aucunement* contribué aux améliorations sociales (1). La part de ces derniers en produits est néan-

(1) Engels a admis sur le tard que les prolétaires ont une part, bien que médiocre, au progrès de la productivité du travail (*Lage der Arb. Klasse*, 1892, t. XXIII).

moins exactement doublée, puisqu'ils se répartissent 500 parts des 10 000 unités de produits désormais fabriqués journellement, soit 20 parts par tête au lieu de 10 jadis, au temps de l'égalité dans la médiocrité.

Mais nous n'avons *changé* ni de société, ni de période historique. Marx rapportera donc sans sourciller la nouvelle répartition à son immobile *valeur* et dira : la *valeur* marxiste créée par le groupe où cent personnes travaillent dix heures par jour est toujours exprimée par 1 000. Les soixante-quinze améliorateurs grands, petits ou très petits propriétaires capitalistes touchent désormais en *valeur*, d'après une facile règle de proportion, chacun 12,66 unités. Les vingt-cinq prolétaires accomplis touchent chacun 2 unités seulement, tandis qu'auparavant, avec moitié moins de produits à consommer, il est vrai (mais qu'importe au point de vue de ma *valeur*), ils touchaient 10 unités de *valeur*. Les *chiffres* ci-dessus démontrent assez péremptoirement, n'est-ce pas, qu'ils sont désormais *volés* ou exploités de 80 pour 100 de *leur* production.

Le secret consiste, comme on le voit, à mesurer par un chiffre *fixe*, celui de la *valeur*, — immobile tant que ne changent ni le nombre d'hommes, ni le nombre d'heures employés à la production, — une quantité matérielle à chaque instant variable en période de progrès capitaliste (celle des produits), parce qu'il est fait *abstraction*, pour *simplifier*, des changements accomplis dans la *productivité* de l'heure de travail simple qui est l'*unité* de mesure choisie. Marx, le mathématicien, oublie simplement en ce cas que la première condition d'existence pour une unité, choisie comme point de comparaison, c'est de rester sans variation au moins pendant le temps où l'on en fait usage. En

sorte que son procédé de mesure ne permet la comparaison des *produits* possédés, et par suite la mesure de la répartition effective, que dans les sociétés à la chinoise où il *n'y a pas de progrès* (1). Or, l'essence de l'ère capitaliste (et du tempérament européen qu'elle reflète), c'est le progrès incessant et même fiévreux.

On voit si ce procédé est fait pour expliquer convenablement une telle période et une pareille société ! Il y a là comme une sorte de pressentiment ou d'aveu de cette vérité psychologique évidente, à savoir qu'une société collectiviste ne serait plus nullement progressive. Parce que Marx estime que nous touchons à l'aurore de cette société, il raisonne malgré lui comme s'il n'était plus de progrès possible ou souhaitable, comme si le perfectionnement-limite des méthodes de production était dès maintenant obtenu.

Il faut rattacher à cet étrange mode de mesure une assertion imperturbable du marxisme économique : le capital, et, en particulier, le capital-machines ne serait pas producteur de *valeur* et repasserait simplement par fractions et au prorata de son usure dans la *valeur* de son produit. Or, le premier effet d'un capital-machines est au contraire de *puissancier* le travail

(1) Il est curieux que Marx — qui ne peut étudier avec sa *valeur* figée que des périodes de stagnation et d'immobilité culturale — garde néanmoins dans le *Capital* des prétentions hégéliennes à la *dialectique* et se fasse donner dans la Préface de la traduction française du premier volume de ce livre, un brevet de dialecticien par un économiste russe. Or le jugement de ce dernier s'applique par malheur non pas du tout au *Capital*, mais fort visiblement à la préface de *Zur Kritik der politischen Œkonomie* (1859), qui renfermait en effet un exposé bien connu du mysticisme technique, ce fruit de la période hégélienne et vraiment « dialectique » du marxisme, exposé qui est comme un dernier adieu au moment où l'auteur se dispose à prendre congé de cette religion de sa jeunesse.

simple qu'il met en œuvre et, par là, de produire de la *plus-value extra* (ou de progrès) pour le capitaliste. Il est vrai que cette plus-value extra, la plupart du temps *écartée* par Marx de ses calculs, n'est pas *durable* parce que la concurrence la réduit bientôt considérablement, mais la *puissanciation* (Potenzierung) du travail est parfaitement durable, au contraire; elle est désormais acquise et en ce sens le capital est producteur non pas de *valeur marxiste* en effet, mais de produits plus nombreux, ce qui importe uniquement à l'humanité.

IV. — *La plus-value « relative » et les surprises de la valeur marxiste.*

Si l'on veut se convaincre que nous n'exagérons rien dans notre exposé de la conception marxiste de la valeur et de la plus-value, il suffit de lire attentivement le curieux chapitre du premier volume du *Capital* (chapitre numéroté XII dans la traduction française et X dans la quatrième édition allemande), sur la nature de la *plus-value* dite « *relative* » par l'auteur, et d'étudier de près la traduction graphique que Marx y donne de ses calculs. Pour peu qu'on soit mathématiquement exercé, on reconnaîtra facilement alors que sous le nom de *plus-value relative*, Marx désigne tout d'abord cette plus-value de *progrès* que nous avons expliquée précédemment, puis l'identifie *aussitôt par un jeu de chiffres identiques à celui que nous avons réalisé plus haut* avec un fait d'*exploitation* et présente, ainsi que nous l'avons fait par ironie, cette plus-value réelle comme une *diminution* de la part de *valeur* qui

revient au travailleur « simple » dans la répartition.

La plus-value *relative* ainsi définie et détournée de son sens remplit tout le premier volume du *Capital*, car la plus-value de progrès un instant avouée et alors baptisée plus-value *extra*, y fait bien aussi quelques apparitions (1), mais si rares et si éphémères qu'Engels ne les a point aperçues. Dans sa préface au troisième volume du *Capital* il reproche en effet au professeur Wolf, de Zurich, d'avoir avancé que Marx considérait dans le premier volume de son œuvre le capital comme doué du pouvoir de *puissancier* le travail, au moins temporairement. Marx a dit tout le contraire en cent passages, proclame son ami indigné. Oui, sans doute, mais dans un ou deux tout au moins, il a concédé cette puissanciation, et nous avons dit qu'elle apparaîtra très fréquemment dans le troisième volume, en dépit de la revision exécutée par Engels lui-même, qui est pourtant l'adversaire de cette notion, comme on le voit.

En outre, on conviendra sans doute que, dans une société fondée sur un sain et rationnel individualisme, tout améliorateur des méthodes de production a, en général, l'*intention* d'*augmenter* sa propre productivité individuelle (et, par voie de conséquence, la somme totale des produits sociaux), afin de s'approprier une partie au moins du surplus ainsi obtenu. Or, dominé par sa conception de la *valeur*, — immuable si le nombre des hommes et des heures de travail reste fixe, — Marx interprète exactement à rebours ce mobile psychologique du progrès, comme il a fait

(1) Notamment traduc. franç., p. 136, 139 et 176, et 4e édit. allem., p. 279, 285 et 371.

déjà du résultat effectif d'un pareil progrès. L'améliorateur des méthodes de production n'a, dit-il, qu'un seul but, celui de *diminuer* le chiffre de la *valeur* qui revient à autrui, afin d'augmenter indirectement par là sa part dans la répartition, puisque, dès qu'il est contraint par Marx d'opérer son prélèvement de produits sur de la *valeur marxiste*, cet améliorateur opère sur un total fixe et « donné » pour une période historique « donnée ». « Quand un capitaliste, écrit Marx en propres termes, fait *baisser le prix* des chemises, par exemple en *accroissant la force productive du travail*, il n'a pas *nécessairement* l'intention de faire diminuer par là la valeur de la force de travail (c'est-à-dire la part du prolétaire, en *valeur*, dans le total de *valeur* réalisé par la société). Indépendamment de cette circonstance, chaque capitaliste est poussé par *son intérêt* à diminuer le prix des marchandises en augmentant la force productive du travail. (Et c'est ici une allusion à la plus-value de progrès ou plus-value *extra*, c'est-à-dire le seul trait exact de tout ce raisonnement au point de vue psychologique.) Mais *au bout du compte*, poursuit Marx, ce n'est *jamais* qu'en contribuant au premier de ces résultats (*diminution* de la « *valeur* » (marxiste) obtenue par le prolétaire) qu'il contribue à l'élévation générale du taux de la plus-value (c'est-à-dire à l'augmentation de la part de *valeur* (marxiste) encaissée par lui et les autres capitalistes). » Et il ajoute : « Ce résultat, nous le traitons ici *comme* s'il était résultat immédiat et *but direct* dans chaque cas particulier. » Puis, oubliant aussitôt qu'il a fait une *hypothèse*, d'ailleurs inadmissible, en donnant pour *but direct* à l'entrepreneur qui augmenta la productivité du travail, la *diminution* de la *valeur*

obtenue par le prolétaire, il écrira : « Comme *tout autre* développement de la force productive du travail, l'emploi capitaliste des machines *ne tend qu'à diminuer* le prix des marchandises et par là à raccourcir la partie de la journée où l'ouvrier travaille pour lui-même afin d'allonger l'autre où il ne travaille que pour le capitaliste. C'est une *méthode particulière* pour fabriquer de la *plus-value relative* (c'est-à-dire, nous l'avons dit, la plus-value *extra* ou de progrès, interprétée au moyen du jeu de chiffres expliqué plus haut comme une plus-value d'*exploitation*). » Et encore (1) : « Dès que la loi limita la journée de travail... le capitaliste se jeta avec toute son énergie et de façon *pleinement consciente* (!) sur la fabrication de plus-value *relative* par le développement accéléré du système mécanique... la machine se transforma dans ses mains en moyen *systématique d'extorquer* à chaque moment *plus* de travail... Mais pour que le machinisme exerce cette *pression supérieure* sur ses servants humains, on est amené à le perfectionner. »

Ainsi, dans le premier volume du *Capital*, la plus-value *extra* ou de progrès, la seule qui explique l'accumulation des richesses modernes est, en fait, rayée des motifs psychologiques du progrès, aussi bien que des phénomènes de répartition inégale. Elle reste constamment dissimulée derrière certains faits d'exploitation réelle qui occupent le premier plan de la scène, et, quand il faut absolument en avouer l'existence, elle est toujours et aussitôt interprétée comme un fait d'exploitation, elle aussi, par une série d'« hypothèses » historiques et psychologiques dont l'auteur oublie trop

(1) Voir *Capital*, t. I, édit. franç., p. 136, 137, 161, 177, 178, et 4e édit. allem., p. 280, 282, 334, 374, 377.

facilement qu'il les a données tout d'abord pour de simples hypothèses. — Il n'en est pas tout à fait de même dans le troisième volume, nous l'avons dit, malgré l'intervention d'Engels, qui, scrupuleux en dépit de ses convictions mystiques, n'a jamais employé cette plus-value extra pour éclairer les faits, mais du moins ne l'a pas rayée là où son ami l'avait invoquée. La plus-value de progrès se montre donc assez souvent dans ces pages (1) pour qu'il soit permis de penser, comme nous l'avons indiqué déjà, que Marx aurait fini par lui donner quelque chose de la place qui lui revient de droit dans l'explication des phénomènes économiques durant l'ère capitaliste et qu'Engels a pu trahir sur ce point, sans bien s'en rendre compte, les intentions véritables de son ami.

Pour expliquer ici notre pensée sur ce point délicat, nous nous permettrons d'esquisser une sorte de parabole explicative. Supposez un théologien chrétien qui projetterait d'écrire un grand ouvrage d'apologétique sur la doctrine du salut éternel. Il a l'intention d'exposer d'abord, en un premier volume, l'histoire du péché originel ou de la chute de l'homme avec ses conséquences déplorables durant quatre mille ans, alors que tous les justes étaient réduits au séjour sans joies des limbes. Puis un second volume dira la Rédemption, écartant ainsi du Dieu qui prévoyait cette Rédemption de tous temps le reproche d'injustice ou d'insensibilité.

Maintenant, imaginons que notre pieux apôtre soit amené à publier d'abord sa première partie sans autre commentaire. On lira donc une exhortation remplie

(1) Voir dès le début de la traduc. franç., p. 178, 179, 189, 251, 252, 254, 278, 282, 289, etc.

de menaces et de terreurs où la Rédemption ne transparaît que çà et là, dans un vague lointain, puisqu'elle doit être traitée à loisir plus tard et qu'elle attend son tour dans le portefeuille de l'auteur. Cependant notre théologien meurt avant d'avoir pu mettre sur pied la seconde partie de son travail. Mais déjà l'efficacité de son œuvre incomplète s'est montrée si grande pour la conversion des indifférents et pour la confusion des méchants que lui-même, durant ses dernières années, et, plus encore, après lui, un confrère chargé de continuer l'entreprise, se sont tous deux sentis influencés par ce succès en dépit d'eux-mêmes ; ils teinteront alors, malgré eux, le volume de la Rédemption des noires couleurs qui ont rendu si fécond en résultats de prosélytisme celui de la damnation. Telle est l'attitude des éditeurs successifs du *Capital* vis-à-vis de l'Economie bourgeoise, telle est la relation qui est maintenue par eux entre la plus-value d'exploitation aux résultats infernaux, source d'horreur et de répulsion salutaire pour les lecteurs, et la plus-value de progrès, rédemptrice des industrieux et des progressifs dès ce bas monde. S'il en est ainsi, ne peut-on dire, et des marxistes éminents l'ont dit (1), que la doctrine purement économique du marxisme est issue d'une sorte de *malentendu* entre le maître et ses disciples moins éclairés que lui-même ; malentendu auquel Marx parut d'ailleurs se prêter sur le tard et qui fut accentué vraisemblablement par le très touchant mais fort peu clairvoyant effort d'Engels pour placer ses pas exactement dans ceux de son ami disparu.

(1) M. Georges Sorel, dans les *Sozialistische Monatshefte,* 1897, t. VI.

CHAPITRE IV

L'APOTHÉOSE DU TRAVAIL « SIMPLE » ET SES CONSÉQUENCES

I. — *Le progrès technique impossible à justifier désormais.*

Faute d'avoir utilisé davantage cette planche de salut et ce mode d'explication, seul rationnel si l'on accepte la terminologie de Marx, — la *plus-value extra* ou de progrès, issue à titre de rente passagère de la plus infime amélioration des méthodes de production, — le troisième volume du *Capital* a entièrement échoué dans la solution du problème que l'auteur avait signalé en ces termes dans le premier : « L'emploi des machines, dans le but d'accroître la plus-value, recèle une *contradiction* immanente, puisque des deux facteurs de la plus-value produite par un capital d'importance donnée, il n'augmente l'un, le taux de la plus-value (c'est-à-dire la part en *valeur* des capitalistes), qu'en diminuant l'autre, le nombre des ouvriers (c'est-à-dire la quantité de *valeur* produite) (1.) » C'est là ce que Marx appelle quelquefois la *vieille*

(1) *Capital*, t. I, franç., p. 176 ; allem., p. 372.

énigme (1), et l'épithète n'est nullement justifiée dans cette désignation, car l'énigme est fort nouvelle, au contraire, n'ayant été posée que par son mysticisme social effréné. Il la résout d'ailleurs sans le moindre effort, comme tous les économistes avant lui, quand il veut bien l'expliquer par la *plus-value extra* issue de tout « développement de la force productive du travail (2) » ainsi qu'il y consent quelquefois. Mais il demeure entièrement dérouté devant elle quand il raisonne en psychologue mystique *égalitaire*, c'est-à-dire sur le travail simple *seul* créateur et sur la *valeur marxiste* qui est l'expression de cette création prétendue. Si, en effet, on persiste à « faire abstraction » du coefficient de productivité que la machine apporte au travail de l'ouvrier, il est bien évident que l'achat d'une machine coûteuse reste une « énigme ». C'est devant cette énigme insoluble et malgré tout obstinément méditée qu'est venue s'user la puissance cérébrale de Marx, comme en témoignent les matériaux incomplets de son grand ouvrage.

Dans les notes de sa main qui ont servi à former le troisième volume du *Capital*, Marx examine ordinairement la prétendue énigme du progrès technique à travers un autre problème qu'il avait cru devoir se poser à lui-même comme plus facile à résoudre que le précédent. Ce problème est celui du simple *maintien* d'un *profit moyen* pour le capital quand le machinisme se perfectionne dans l'industrie où s'emploie ce capital. Comment se fait-il que les industriels ne perdent pas à l'introduction de machines qui dimi-

(1) *Capital*, t. I, franç., p. 138; allem., p. 284.
(2) *Ibid.*, t. I, franç., p. 138; allem., p. 284. (La plus-value extra est ici nommée *extraprofit*.)

nuent le nombre de leurs « exploités », se demande en toute bonne foi notre naïf mathématicien économiste. Et tout d'abord, répondrons-nous, c'est déjà une conception insoutenable que celle d'un prétendu *profit moyen* qui aurait tendance à échoir en partage à tous les capitaux employés dans l'industrie. En fait, il y a bien une tendance vers un taux d'*intérêt* moyen, variable avec les temps et les lieux, pour le capital *prêté* aux industrieux qui doivent le mettre en œuvre : taux d'intérêt déterminé à chaque instant dans une société donnée par l'offre et par la demande, et au-dessous duquel le *profit* d'une industrie ne peut descendre durablement sans ruine pour l'industriel emprunteur. Mais il n'existe nullement de *profit* moyen, à moins qu'on ne se place à un point de vue purement statistique, ce que Marx ne fait nullement. Quoi qu'il en soit, l'auteur du *Capital* se déclare fort embarrassé pour expliquer qu'un progrès dans le machinisme (bien loin qu'il apporte un avantage à ceux qui l'emploient) ne *compromette* pas immédiatement pour eux le fameux « profit moyen », puisqu'en effet il diminue (dans un de ses deux facteurs) la plus-value encaissée par le patron en diminuant le nombre de bras exploités. Notre ami des chiffres va donc se trouver obligé, pour rendre compte des faits tant bien que mal, à un jeu d'écritures analogue à celui qui, tout à l'heure, *diminuait* sous nos yeux la *valeur* encaissée par les prolétaires en même temps que s'*augmentait* en fait leur part de produits.

Afin d'expliquer que le profit moyen soit maintenu dans le cas d'un progrès du capital industriel vers ce que Marx appelle sa « composition organique supé-

rieure (1) » (et le perfectionnement du machinisme rentre dans ce cas), l'auteur du *Capital* s'est arrêté parfois à une sorte de solution fraternelle, la classe capitaliste étant alors considérée comme une grande société par actions qui répartirait un dividende égal entre ses membres au prorata de leur apport ; mais il a bientôt reculé lui-même devant une pareille fantaisie, pour recourir alors à une prétendue tendance de tous les capitaux industriels vers une composition organique moyenne, assurant ainsi le profit moyen à qui les met en œuvre, ce qui n'est pas davantage soutenable un seul instant. Enfin, il a préparé tous les éléments d'une troisième solution plus spécifiquement marxiste qui a été menée à bonne fin depuis sa mort par un de ses disciples, M. Conrad Schmidt, sur l'incitation d'Engels (2), et qui consiste essentielle-

(1) Marx nomme composition organique d'une entreprise industrielle le rapport entre son capital *constant* (c'est-à-dire celui qui sert à payer les matières premières, les machines, leur amortissement, etc...) et son capital *variable* (c'est-à-dire celui qui paye les salaires pendant une période où les rentrées ne compensent pas encore les avances, celle de la « rotation du capital »). Un capital industriel est dit de composition organique « supérieure » si le rapport ainsi défini est supérieur à la moyenne, « inférieure » dans le cas contraire.

(2) Voir la préface du IIe volume du *Capital* où Engels posa aux économistes de bonne volonté le problème du « profit moyen », annonçant que le IIIe volume de l'ouvrage en donnerait bientôt la solution. Voir ensuite la préface du IIIe volume où, neuf ans plus tard, Engels fait une solennelle distribution de prix d'après les résultats de ce concours. Il morigène le professeur Wolf de Zurich qui a donné une solution vraiment rationnelle en utilisant la *plus-value extra* de Marx, ce qui semble ne faire aucun plaisir à son ami ; il plaisante le professeur Lexis qui a renoncé à trouver une solution et simplement avancé que la plus-value totale est égale au profit total des capitalistes, ce qui est une tautologie, car cela résulte de la définitiou même de la plus-value. Mais quand on a lu le IIIe volume du *Capital* et sa solution si pompeusement annoncée, on s'aperçoit que Marx, interprété par Engels, n'a pas fait autre chose que le professeur Lexis. Engels approuve au contraire, bien qu'avec certaines ré-

ment en cette affirmation : il se produirait, aussitôt après la réalisation d'un progrès technique dans une certaine industrie, une *fuite* du capital qui abandonnerait bien vite cette industrie dont la composition organique devenue plus élevée menacerait le profit moyen. Et le résultat de cette *fuite* serait de rendre de façon durable l'offre inférieure à la demande (1) dans cette industrie, en sorte que le prix des marchandises artificiellement soutenu par leur rareté, maintiendrait le profit moyen du capital. Par malheur, tout cela est précisément le *contraire* de ce qui se passe chaque jour sous nos yeux, puisque au lieu de *fuite* la concurrence produit *afflux* de capital là où un progrès a été réalisé ; mais ces contre-vérités sont le résultat logique inévitable de l'hypothèse mystique initiale qui est celle du *Capital*, égalité et immobilité productive des travaux humains. — Ajoutons que ces trois solutions sont à peine ébauchées par Marx qui, en somme, malgré l'assertion préalable d'Engels, n'a fourni aucune solution plausible et claire au problème du pré-

serves, deux économistes marxistes, Fireman qui a pourtant dit la même chose que Lexis (et c'est tout ce que permet le marxisme économique amputé de la plus-value *extra*), puis Conrad Schmidt qui a proposé deux solutions successives dans l'organe théorique du marxisme, la *Neue Zeit* (1889, t. I, et 1892). La première de ces solutions paraît tenter d'employer la plus-value *extra*, ce qui valut à l'auteur un sévère rappel à l'ordre de la part d'Engels. La seconde est celle que nous résumons en quelques mots dans cette page. Mais Engels voit trop clairement lui-même qu'elle est directement *contredite* par la pratique pour l'accepter officiellement. Marx seul, n'ayant pas donné de solution du tout, reste à l'abri des objections de son éditeur.

(1) Marx a suggéré cette explication, nous l'avons dit : « Le capital par sa constante allée et venue entre les industries, réalise une telle *proportion* entre l'offre et la demande que le *profit moyen* devient partout le même. » (*Capital*, t. III, traduct. franç., p. 209. Texte allem. Seite, p. 175.)

tendu profit moyen qu'il s'était posé et à celui du progrès industriel qui s'y trouvait nécessairement associé.

Au surplus, dans les dernières lignes qui sont sorties de sa plume, Engels lui-même a fait l'aveu le plus net de l'impossibilité d'expliquer non seulement le maintien du soi-disant profit moyen, mais même le progrès technique en général dans le système de la valeur marxiste. Nous voulons parler d'une étude qu'il écrivit peu de jours avant sa mort « au milieu des insomnies et des maux de tête insupportables », c'est-à-dire à peu près dans le même état de santé que son ami lorsque ce dernier avait jadis rédigé le premier volume de son *Capital* et préparé le second. Ces pages sont intitulées : *Complément et épilogue pour le troisième volume du « Capital »* (1). L'objection principale qui avait été dirigée contre ce livre par les esprits indépendants depuis sa récente publication, c'est qu'il n'expliquait nullement, malgré les promesses de l'éditeur, quelle relation unit la *valeur* marxiste des objets (cette singulière quantité abstraite) à leur valeur effective, c'est-à-dire à leurs *prix* moyens qui en diffèrent du tout au tout le plus souvent et qui seuls intéressent pourtant producteurs et consommateurs. Une fois de plus, Engels cherche donc à faire comprendre par quel processus ignoré la plus-value surabondante des industries arriérées qui emploient le plus de bras et volent le plus de surtravail humain, va compenser la plus-value insuffisante des grandes industries progressives (où il pourrait n'y avoir, dans un cas *limite* en-

(1) Elles ont été publiées dans la *Neue Zeit*, année XIV, n°s 1 et 2.

visagé par Marx lui-même, qu'un *seul* ouvrier employé), en sorte qu'au total tous les capitalistes restent assurés de leur « profit moyen ». Mais après ce suprême et courageux effort théorique, Engels avoue bien franchement qu'*il n'en sait rien*. « Que, dit-il, la concurrence retire aux exploiteurs industriels (des industries les plus arriérées) la plus-value dépassant la moyenne et réduise leur profit au profit *moyen*, cela n'offre *théoriquement* aucune difficulté. Mais, en *pratique*, cela en présente d'autant plus que les industries à plus-value surabondante, c'est-à-dire celles dont le capital variable (salaires) est haut, le capital constant (machines) bas, autrement dit encore celles de composition organique *inférieure*, sont précisément de par leur nature celles qui sont soumises le plus tard et le plus incomplètement à la production capitaliste, l'agriculture surtout. » Le sens de cette phrase peu claire, c'est que la concurrence serait, après tout, le seul moyen d'expliquer la *diminution* du gain qu'un entrepreneur tire, nous dit-on, de la plus-value extorquée par lui à ses salariés, et que, précisément, vers les industries qui réalisent beaucoup de cette plus-value en employant beaucoup de bras, la concurrence ne se porte pas volontiers. En sorte que la *pratique* n'explique nullement les choses de la manière réclamée par la *théorie* marxiste.

Engels poursuit cependant sa confession économique suprême : « En ce qui concerne au contraire l'élévation des *prix au-dessus* de la *valeur* (marxiste), élévation qui est nécessaire pour porter au niveau du profit moyen la plus-value insuffisante contenue dans les produits de toutes les industries de composition organique *supérieure*, cela paraît *extrêmement difficile*

en théorie, mais cela se fait comme nous l'avons vu le *plus facilement du monde en pratique*, car les marchandises de cette sorte, quand elles sont *pour la première fois* produites par des méthodes capitalistes et placées dans le commerce capitaliste, entrent en *concurrence* avec des marchandises de même nature qui sont fabriquées au moyen de méthodes précapitalistes et sont donc *plus chères*. Le capitaliste peut donc obtenir encore le profit moyen, tout en ayant sacrifié préalablement une partie de sa *plus-value*. » Enfin, voilà la parole du bon sens ! C'est de plus-value *extra* qu'il s'agit naturellement au dernier mot de notre citation, puisque l'entrepreneur vient de diminuer les bras employés, et cette dernière phrase est même une excellente définition de la plus-value *extra*. Ainsi, par une concession qui est un désaveu de tout son passé économique, Engels parvient enfin à expliquer *en pratique* le progrès technique qui s'accélère sans cesse autour de nous. Et si la *théorie* marxiste, avec sa tendance mystique *égalitaire*, n'a pu l'éclairer nullement sur les faits de la *pratique*, c'est que cette pratique n'est point égalitaire et immobile, mais toujours *individuelle, dialectique* et *progressive*.

Aussi bien le marxisme, dès qu'il écarte de ses considérations la plus-value *extra* ou plus-value de progrès, demeure-t-il incapable d'expliquer *psychologiquement* le progrès, quand même il aurait éclairci le maintien d'un profit moyen. Car il n'en resterait pas moins vrai que le *premier* résultat d'un progrès dans le machinisme et d'une étape vers la composition organique *supérieure* du capital, en diminuant aussitôt la plus-value au sens marxiste de ce mot par la réduction des bras exploités, devrait se traduire *tout d'abord*

par une perte jusqu'à ce que se soit rétabli par un procédé quelconque le profit moyen de l'entrepreneur. De même, un *recul* vers la composition organique inférieure apporterait *d'abord* un gain en plus-value, quitte à ramener en fin de compte l'entrepreneur réactionnaire vers le profit moyen. Dès lors et bien que Marx ne tire jamais une telle conclusion de ses prémisses (1), la *tendance* de l'industrie serait de toute évidence à la *diminution* du machinisme, à la rétrogradation vers la composition organique *inférieure*, au retour à la nature de Jean-Jacques et à la constitution iroquoise qu'Engels faisait profession d'admirer dans les œuvres de l'ethnologue Lewis-Morgan (2). Et comment, en effet, lorsqu'on est parti des doctrines de Rousseau et de Babeuf sur l'égalité productive dans la bonté naturelle, ne parviendrait-on pas en fin de compte à leur conclusion, c'est-à-dire au brouet noir de Sparte? C'est à quoi la logique immanente, qui reprend ses droits malgré les mirages du mysticisme dès qu'on s'efforce à raisonner ces mirages, conduirait enfin la thèse marxiste du travail *simple seul* créateur, si le spectacle des faits ambiants qui vient frapper les yeux de ces mystiques au réveil de leur extase, ne les avertissait sans cesse qu'il leur faut éviter à tout prix de formuler les conclusions dernières de leur argumentation.

(1) Encore semble-t-il y faire allusion parfois comme dans ce passage où il admet que la composition organique *intérieure* du capital produit tout d'abord une *rente* pour l'entrepreneur. (*Capital*, IIIe volume, traduct. franç., 2e partie, p. 360, et texte allem., 2e partie, S. p. 802).

(2) Sur Lewis-Morgan voir notre étude dans la *Revue germanique* (janvier 1907).

II. — *La « force de travail simple » divinisée.*

On le voit donc clairement désormais, il s'est produit un *recul* surprenant dans la pensée de Marx entre sa première période, celle du *Manifeste*, et sa seconde époque, celle du *Capital*, la première restant pénétrée d'hégélianisme, la seconde retournant au pur babouvisme et à la barbarie primitive. *La Misère de la philosophie* qui rejette si sagement la « constitution », l'immobilisation de la valeur proposée par Proudhon, peut même être considérée, si l'on sait lire, comme une *réfutation* anticipée du *Capital*, écrite par l'auteur de ce livre fameux. Dans le *Capital*, en effet, la « constitution » ou plutôt la congélation de la *valeur* sera un fait accompli (au moins pour une région et une période historique donnée). Combien clairement la *Misère* exposait pourtant que si l'Angleterre, par exemple, a vu s'accroître de 2 700 pour 100 en soixante-dix ans la productivité du travail dans ses fabriques, il a fallu, pour obtenir un tel résultat, les *conditions historiques* qui ont présidé à sa réalisation, c'est-à-dire la conception bourgeoise et capitaliste de la vie sociale : accumulation *privée* et *individuelle* des capitaux, division perfectionnée du travail, concurrence « anarchique », *salariat*. Combien nettement Marx acceptait alors le travail *inégal*, et à chaque instant pourvu par l'offre et la demande de sa rémunération légitime. « Votre heure de travail vaut-elle la mienne, écrivait-il en toutes lettres? C'est une question qui se débat par la *concurrence*. La concurrence détermine *combien de journées de travail simple sont contenues dans*

une journée de travail complexe (1). » Et il refusait à Proudhon le droit d'interpréter la *formule de l'excédent de travail* dans le sens de l'*égalité, sans prendre garde aux conditions actuelles de la production.* Or, la « formule de l'excédent de travail », c'est exactement cette *plus-value relative* qu'il définira plus tard de façon si spécieuse, et « interpréter cette formule dans le sens de l'égalité sans prendre garde aux conditions qui ont produit l'excédent de travail », c'est tout simplement écrire le *Capital* dont l'auteur a signé par avance en cet endroit la condamnation de sa propre main. Son évolution intellectuelle ne fut donc nullement un incessant progrès, comme il le crut sans doute et comme les siens persistent à le soutenir, mais au contraire une régression fâcheuse et une inconsciente réaction.

Voyez encore combien l'automatisme mystique du progrès prend dans le *Capital* un aspect singulièrement plus étroit, plus insistant, moins historique que dans le *Manifeste communiste,* au point que le rôle, même temporaire, de la bourgeoisie au service des forces productives divinisées, devient tout à fait incompréhensible et inadmissible désormais, bien qu'il y soit fait encore allusion parfois. Jamais le *Capital* ne reconnaît explicitement de facultés inventives ou organisatrices à la bourgeoisie capitaliste ; toujours il est question de gens qui *exploitent* les inventions des autres et l'inventeur ouvrier de la *mull jenny,* ce métier à tisser qui révolutionna la production anglaise, est fort commode pour insinuer que ces « autres » furent toujours des prolétaires, sans cesse frustrés de

(1) Voir dans l'édit. franç. de 1896, p. 68, 85, 87, 138, 152, etc.

leur invention. Le capitaliste est sans cesse présenté comme *appliquant, mettant en œuvre* les modes de production perfectionnés par des anonymes, car la puissance qui fut jadis celle des rois d'Asie ou d'Égypte, celle de mettre en mouvement le travail des masses, lui est *échue* dans la société moderne : toutes expressions qui écartent, à elles seules, la conception d'un mérite personnel chez l'exploiteur bourgeois.

La seule source avouée du progrès est ici, comme avant 1848, la *force collective* du travail, imaginée par Proudhon, mais des commentaires plus précis donnent désormais à cette affirmation absurde toute sa portée mystique prolétarienne. Il est évident qu'aux yeux de Marx la coopération, conçue comme le simple rapprochement matériel et physique d'un certain nombre d'individus appliqués à une même tâche, suffit, *par son essence*, à procurer le progrès. « Le capitaliste paye, dit-il, la valeur de cent forces de travail indépendantes, mais il ne paye pas la force de travail *combinée* des cent... La force productive que l'ouvrier déploie comme ouvrier *social* (mystiquement social) semble donc force productive du capital, car la force productive sociale du travail *se développe* gratis *aussitôt* que l'ouvrier est placé dans *certaines* conditions, et le capital *le place dans ces conditions*. Parce que la force productive sociale ne coûte rien au capital, parce que, d'autre part, elle n'est pas *développée* par l'ouvrier avant que son travail n'appartienne au capital, elle apparaît comme une *force productive* que le capital possède de par sa nature, comme sa force productive *immanente*. » Et, chose curieuse, l'exemple aussitôt cité par Marx est du même ordre que celui dont Proudhon avait fait choix ; ici, c'est l'érection des pyra-

mides par les foules égyptiennes, là, celle de l'obélisque de Louqsor sur la place de la Concorde par une compagnie de grenadiers français, deux travaux qui n'ont d'ailleurs absolument rien d'industriel ni de capitaliste, on en conviendra.

Comment « se développe » cependant cette force mystique du travail en commun? Cela est bien simple : un capitaliste a *eu l'idée* de réunir dans un atelier un certain nombre d'artisans qui exécutent encore le produit tout entier, chacun de son côté, comme s'ils étaient restés isolés : « Cependant, bientôt des circonstances *extérieures* amènent à utiliser autrement la concentration des ouvriers dans le même espace et la simultanéité de leurs travaux. Il faut, par exemple, livrer une plus grande quantité de marchandises dans un temps déterminé. Le travail est, en conséquence, *partagé*... Cette division *accidentelle* se renouvelle, *montre* ses avantages singuliers et s'*ossifie* peu à peu en une division *systématique* du travail. » On voit que le hasard, l'*accident,* sans doute providentiel, ont tout fait, et l'image singulièrement choisie de l'« ossification » vient encore combattre l'idée d'un mouvement en avant de la part du chef d'entreprise en toute cette affaire. Bien plus, ce perfectionnement systématique de la division du travail est souvent « d'une application si facile que l'expérience d'une semaine suffit amplement dans certains cas pour trouver la proportion de mains nécessaires à chaque fonction ». Pourquoi donc, grand Dieu, une phase bourgeoise de la production, quand la force *sociale* et collective du travail simple devait dès longtemps suffire à assurer le progrès?

Dans le troisième volume du *Capital* on rencontre

un développement mathématique de Marx, légèrement retouché par Engels, qui a pour but de démontrer qu'une société collectiviste aurait avantage à augmenter la productivité du travail par l'emploi de certaines machines que le capitaliste n'a point intérêt à employer pour sa part, et voici la conclusion de ce calcul : « Le mode de production capitaliste s'embarrasse ici dans une nouvelle contradiction. Sa mission historique est le développement sans scrupules et géométriquement progressif de la *productivité* du travail humain. Il devient infidèle à cette mission dès qu'il s'oppose, comme dans le cas présent, au développement de la productivité. Il démontre par là une fois de plus qu'il touche à la caducité et se survit à lui-même (1). » En fait, l'exemple proposé prouve simplement que des salaires *élevés* (cas *supposé* dans la société collectiviste) rendraient avantageux l'emploi de certaines machines qui sont coûteuses tout en développant *peu* la productivité du travail, en sorte que des salaires plus bas les font négliger par les employeurs. Mais si Marx avait prouvé en effet ce qu'il entendait établir, si le mode collectiviste de production poussait plus vite au développement de la productivité que le mode bourgeois, pourquoi diable la bourgeoisie aurait-elle jamais reçu une « mission » de la *force productive* divinisée?

Si donc nous osions nous permettre encore une fois une allégorie théologique qui paraîtra sans doute justifiée en présence de pareils excès mystiques, nous dirions *cum grano salis*, en priant qu'on ne prenne

(1) *Capital*, t. II, première partie franç., p. 287; allem., p. 245.

point cette fantaisie au sens propre pour nous écraser sous le poids de son interprétation littérale. Avant 1848, lors de sa période hégélienne, Marx demandant surtout à l'histoire et à l'économie politique *bourgeoise* l'intelligence du passé et les secrets de l'avenir, en avait tiré sous l'influence de son impérialisme prolétarien et de son mysticisme social une sorte de théologie technique où les *forces productives* semblaient régler souverainement et de façon autonome le cours des destinées humaines. Mais, au fond, la force productive divinisée était encore le rêve mystique d'un jeune *bourgeois*, bouillant et généreux, tout empressé de porter ses dieux pénates dans le camp des déshérités de ce monde où il avait décidé de se rendre avec armes et bagages. Il paraissait dire en ce temps : « La divinité qui fut hier celle de la bourgeoisie sera demain, sans changer de nature, celle du prolétariat en faveur duquel elle accélérera même son allure rapide sur la voie du progrès. »

Mais 1848 lui montra la force productive personnifiée avec son caractère véritable sur lequel il s'était fait illusion d'abord : il la vit incorrigible dans son *égoïsme calculateur* et dans ses prévisions à longue échéance aussi bien que le « bourgeois » du *Manifeste communiste*, son digne favori de la veille. Il la trouva fidèle à ses amis de tous les temps, les inventifs, les entreprenants et les prévoyants du lendemain, si bien qu'elle ramena sous leurs drapeaux la victoire après quelques semaines de combat. Eclairé jusqu'à un certain point par une semblable désillusion, Marx refusa sans doute de renier ouvertement sa religion première qui pouvait lui servir encore et qui gardera quelque place dans sa seconde doctrine, comme nous

allons le voir ; mais il chercha du moins à mieux interpréter les desseins d'un dieu que son impérialisme mystique lui montrait toujours comme l'exclusif allié de ses propres troupes. Il se replongea donc, et plus avidement que jamais, dans les livres sacrés de la bourgeoisie, ces traités d'économie politique dont il avait jadis vu surgir la silhouette grandiose des *forces productives*, si prodigue de promesses enivrantes autant que fallacieuses, et il puisa dans ses études nouvelles une conception assez profondément modifiée du démiurge de l'histoire universelle. Il continua de diviniser la force productive, mais en la dotant d'attributs tels qu'elle ait pu et dû se montrer de tout temps, hier aussi bien qu'aujourd'hui et demain, la patronne du seul prolétariat. Par là, toute trahison de la cause sacrée devenait impossible à ce fétiche protecteur.

Ce fut donc, depuis ce moment, la *force de travail simple* ou prolétarienne qui lui parut avoir créé *seule* toutes ces richesses, toutes ces machines jadis ouvrage à ses yeux d'une divinité pourvue de plus brillants attributs. Et, certes, la défaveur de cette nouvelle idole n'est plus à craindre pour les adorateurs intéressés qui la contemplent entièrement façonnée à leur image désormais ; tel ce Dieu des chrétiens que Feuerbach, le premier maître de Marx, considérait comme un reflet de l'homme projeté dans un agrandissement fantomatique sur les nuées de la voûte céleste. Mais la divinité nouvelle montre en revanche quelques défauts que n'avait point celle dont elle vient occuper la place. Fétiche assez fruste et grossier, elle reflète par trop fidèlement ce prolétaire *théorique* (et, d'ailleurs, inexistant par bonheur) qui tint sans cesse dans l'esprit de Marx la place de l'Homme de la Na-

ture chez Jean-Jacques, et qui, dépourvu de toute individualité, de toute initiative, de toute originalité propre, ne serait plus *rien* que le vêtement corporel du travail simple et « la carcasse du temps » de travail. Le luxe qui environne sans le parer ce dieu, frère de Caliban, ces machines qu'il n'a créées jusqu'ici qu'au profit de ses employeurs, il les a produits, on nous le répète à toute heure, sous la pression d'une main étrangère, tiraillé, harcelé, *exploité*. Laissez-le à ses inspirations propres et il va retomber dans une saine nonchalance : il ressemblera de nouveau à ces paysans anglais routiniers qu'Engels stigmatisait au début de son premier livre. L'heure de son règne sans partage et sans conteste, le temps heureux où la loi de la *valeur*, au sens marxiste de ce mot, réglait souverainement les échanges, doit être cherché d'après ses théologiens en deçà du quinzième siècle, au sein du moyen âge barbare, plus loin peut-être, dans l'Asie ensommeillée du passé (1). Comment s'étonner qu'il s'empresse de rétrograder vers cet âge d'or dès que ses champions lui auront rendu le service de chasser ses tourmenteurs ?

En un mot, le dieu force productive d'avant 1848 était un immortel dévoré du désir de l'action, empressé à voler vers le progrès sur son char d'airain dont les roues écrasaient en passant ses fidèles prolétariens, oublieux de leur martyre et soutenus par le ferme espoir d'un paradis prochain. Le dieu force de travail simple est un personnage rétrograde, pétri de préjugés étroits contre le temps présent, emprunté,

(1) Voir les dernières lignes sorties de la plume d'Engels, *Neue Zeit*, t. XIV, p. 1 et 2.

aveugle ou même nettement absurde dans ses interprétations de la société humaine qui l'entoure. Maître des destinées du monde, il ne saurait manquer, nous l'avons établi, de ramener bon train ses adeptes vers l'état de nature, vers le brouet noir, la constitution primitive du clan et l'Eldorado caraïbe de Jean-Jacques ou iroquois de Lewis-Morgan.

Est-il nécessaire de le rappeler d'ailleurs, tout ce que le marxisme perdit en valeur rationnelle et logique par ce changement d'autel, il le regagna en vertu agitatoire, en puissance d'exaltation religieuse sur l'impérialisme prolétarien. Le caractère de sa prédication change en effet à partir de cette date fatidique, puisque sa critique ne s'attaque plus à des méthodes jadis *nécessaires* si elles sont aujourd'hui périmées (celles du passé bourgeois), mais s'en prend désormais aux ressorts fondamentaux de ce passé qui sont pourtant ceux de la nature humaine, à l'esprit d'entreprise et de conquête. Tout d'abord notre prophète avait dit : « Un dieu qui fut celui de vos adversaires, il faut bien l'avouer, combat dès à présent pour vous, et ce dieu, ayant fait ses preuves au service de vos ennemis, vous promet à votre tour les plus substantielles faveurs. » Après le *Capital*, on ne peut guère traduire ses leçons autrement que par cette paraphrase bien autrement fanatisante : « Votre dieu particulier, insulté et lésé de tout temps en votre personne, attend les vengeurs de ses offenses. » Le premier marxisme était une brillante paraphrase de Hegel ; le second est un commentaire obscur et incomplet de Proudhon à ses débuts ou même de Gracchus Babeuf. La plupart de ses adhérents intéressés n'en sauraient suivre d'ailleurs les abstruses déductions, mais des interprètes

bénévoles sont là pour leur en répéter à satiété la conclusion, auréolée désormais d'un nimbe scientifique par la mystérieuse algèbre qui l'accompagne. Et cette conclusion, c'est celle du *Manifeste des égaux* de 1796, bien plus que celle du *Manifeste communiste* de 1847.

III. — *La lettre sur le programme de Gotha et ses concessions à la raison.*

Mais cette conclusion est-elle bien le dernier mot de Marx? Le parti marxiste se plaint fréquemment de ce que les universités allemandes refusent l'accès de leurs chaires aux jeunes savants qui se proclament les adeptes de l'économie politique marxiste. En fait, cette économie en vaudrait une autre si elle était corrigée des « abstractions » et des hypothèses injustifiées du mysticisme social. Logiquement développée, elle expliquerait les faits réels aussi bien que la théorie britannique de l' « utilité-limite » que lui oppose d'ordinaire la science universitaire allemande. Par ses principes de mesure, elle est même bien dans la ligne de développement normal qui pourrait être celle de l'économie politique classique inaugurée par les Smith et les Ricardo, — cet effort vers la théorie d'un impérialisme individuel conforme aux lois de l'expérience et de la raison. — Seulement, pour mériter d'être prise au sérieux, l'économie marxiste devrait dorénavant délimiter bien nettement les faits d' « exploitation » véritable qui doivent être, sans aucun doute, impitoyablement combattus par les lois, puis rétablir ensuite dans ses raisonnements la qualification (ou puissanciation) du travail par les monopoles *individuels*

l'ingéniosité ainsi que la rémunération légitime de cette puissanciation, la *plus-value extra*, la rente méritée et socialement utile des améliorateurs de la production. Une pareille rente de progrès est en effet la seule source psychologiquement acceptable des progrès de demain aussi bien que de ceux d'hier qui ont constitué le capital actuel. Il lui faudrait accepter, en d'autres termes, une répartition *inégale* tant que les volontés du mieux et les facultés du bien faire resteront inégales ici-bas.

Marx, qui était un esprit très pénétrant, quoique très systématique, serait-il venu de lui-même à cette nécessaire évolution de sa doctrine qu'on pourrait presque considérer comme un complément plutôt que comme une correction de son œuvre propre? Bien portant, n'aurait-il pas dépassé ce schéma desséché du mouvement social qu'offre le premier volume de son *Capital* et que le troisième n'est pas venu suffisamment vivifier sous la plume d'Engels? Huit ans après la publication de son œuvre maîtresse, Marx, cet infatigable critique, trouva l'occasion de critiquer une fois de plus quelques coreligionnaires à son avis attardés, tout en se critiquant jusqu'à un certain point lui-même (ce qui fut l'occupation de sa vie entière). Lorsqu'on lui soumit, en 1875, le projet de programme socialiste qui allait être proposé à l'approbation du congrès ouvrier de Gotha afin de réconcilier marxistes et lassalliens, lorsqu'il y trouva certaines concessions faites aux disciples de l'ancien et brillant ami qu'il avait si durement excommunié quinze ans auparavant, il sentit se réveiller en lui quelque chose de la colère que lui avait inspirée jadis l'indiscipline doctrinale de son correspondant des années cinquante, ce

Ferdinand Lassalle, si souple pourtant, si serviable, si visiblement désireux de conserver les bonnes grâces du grand théoricien de la lutte prolétarienne. Alors, rencontrant dans le projet de 1875 les deux mots d'ordre de Lassalle, la revendication du produit *intégral* du travail pour le travailleur et le *droit égal* de tous les membres de la société au produit du travail commun, il se décida pour la première fois à interpréter lui-même sa théorie de la *plus-value* « *relative* » dans un sens beaucoup plus rationnel et moins mystique que le premier volume du *Capital* ne pouvait le faire prévoir (1).

Dans la société prolétarienne de l'avenir, écrit-il, — au moins durant sa première période de fonctionnement et tant que l'altruisme parfait ne régnera pas dans le monde, — bien loin d'attribuer au travailleur le produit *intégral* de son travail, on devra affecter préalablement ce produit de tous les prélèvements énumérés ci-après :

1° Des frais généraux d'administration sociale (immédiatement *réduits* de la façon la plus sérieuse, il est vrai, et décroissant sans cesse à mesure que se développe la nouvelle société). — On s'en aperçoit bien vraiment quand certains Etats démocratiques reprennent des industries à leur compte. Voir aussi Proudhon sur les monopoles d'Etat.

2° De quoi faire face aux nécessités communes : écoles, établissements d'hygiène, etc...

(1) Il donna cette interprétation et cette critique dans une lettre adressée à ses fidèles en Allemagne, Bracke, Geib, Auer, Bebel et Liebknecht. Engels a publié ce document dans la *Neue Zeit* en 1891, à la veille du congrès de Halle qui devait étudier une nouvelle revision du programme socialiste. (Année IX, vol. I, n° 18.) Une traduction française en a été donnée sous ce titre : *A propos d'unité*. Paris, 1901.

3° Un fonds d'invalidité et d'assistance publique officielle.

4° L'amortissement destiné à remplacer les moyens de production usés, tels que les machines, véhicules de transport, etc...

5° Un surplus destiné à l'*accroissement* de ces mêmes moyens de production.

6° Un fonds de réserve et d'assurance contre les *insuccès* (*Missfaelle*), les mécomptes résultant des intempéries naturelles (c'est ici la vieille prime de *risque* attribuée au capital par l'économie politique individualiste, à la société par l'économie collectiviste).

Que restera-t-il après tous ces prélèvements et sera-t-on bien loin de ces *sept* heures de *surtravail* sur *dix*, qu'Engels reprocha si durement (1) au socialiste indépendant Rodbertus d'avoir prévu pour sa société de l'avenir? Qui le sait? Quoi qu'il en soit, il manque de toute évidence à cette liste un prélèvement suprême, celui des *primes aux améliorateurs de la production*, des *frais de progrès*, qui, en langage marxiste, s'appellent *plus-value extra* du capital, car il est peu vraisemblable que les couronnes de chêne, les oripeaux préconisés par Fourier ou même les bouts de rubans si souvent combattus à la tribune parlementaire par nos orateurs socialistes suffisent jamais à en tenir lieu (2). Fourier lui-même, — le seul socialiste moderne que sa manie nettement caractérisée ait rendu pleinement sincère dans les conclusions de son mys-

(1) Dans la préface du II[e] volume du *Capital*.

(2) Ces primes indignaient Proudhon à ses heures de mysticisme social, mais il n'en avouait pas moins l'étonnante efficacité. (*Contradictions économiques*, t. I, p. 336.)

ticisme social, — Fourier ne s'est pas contenté de décorer par récompense ou d'endeuiller par punition les étendards de ses « séries » industrielles. Aux grands hommes utiles à la société, dans l'art aussi bien que dans les sciences, il faisait voter par toutes les « phalanges » du monde un franc ou même un sou annuel de rétribution pour les services rendus par eux à l'humanité reconnaissante ; faible charge, à son avis, pour le budget de ces associations prospères, et munificence qui n'en versait pas moins des millions dans la caisse des heureux bénéficiaires, grâce à la diffusion inouïe du système harmonien sur le globe. Or, si le collectivisme, obligé de compter avec des hommes, doit en fin de compte accepter au jour du triomphe ces indispensables *frais de progrès*, il se rapprochera singulièrement dès lors de l'organisation bourgeoise et capitaliste de la production.

Il semble même que dans le dernier document sorti de sa plume, Marx entrevoie cette nécessité de l'avenir, car il marque soudain à la nature humaine une méfiance qu'un lecteur du *Capital* ne saurait jamais soupçonner chez l'auteur de ce livre aussi optimiste en ses vues d'avenir que pessimiste dans ses appréciations du présent. « Ce avec quoi nous aurons à faire tout d'abord, écrit-il dans sa lettre sur le Programme de Gotha, c'est avec une société communiste, non point telle que si elle se fût développée sur ses propres bases (c'est-à-dire conformément à la psychologie mystique du romantisme social), mais au contraire telle qu'elle peut être en sortant immédiatement de la société capitaliste et qui, par conséquent, sous tous les rapports, économique, moral, intellectuel, sera encore imprégnée des hérédités de la vieille société

du sein de laquelle elle sortira... Le *droit égal* sera donc toujours ici par principe le *droit bourgeois*... et continuera d'être affecté de restrictions *bourgeoises*. Le droit du producteur sera *proportionnel* au *résultat* de son travail, et l'*égalité* consistera en ce que ce droit sera mesuré par un étalon égal, le travail.

« En effet, les uns qui sont *physiquement* ou *intellectuellement* supérieurs aux autres, livrent donc dans le même temps *plus* de travail ou peuvent travailler plus de temps. Et le travail, pour servir de mesure, doit être *déterminé par son importance et son intensité*, sinon, il cesserait d'être mesure. » Eh oui ! voilà pourquoi l'auteur du *Capital* qui a fait « abstraction » de cette importance et de cette intensité n'a pu dès lors se servir du travail comme étalon de mesure sans aboutir à des non-sens. « *Le droit égal*, poursuit Marx, *est donc droit inégal pour travail inégal.* Il ne reconnaît nulle différence de classe puisque chacun n'est que travailleur comme les autres, mais il reconnaît *tacitement* (et pourquoi donc tacitement ?) *l'inégale capacité* et par suite l'*inégale productivité individuelle* pour des *privilèges naturels*. Il est donc, d'après son contenu, *un droit d'inégalité comme l'est toute espèce de droit*... Le droit *égal* ne peut consister de par sa nature que dans l'emploi d'un *étalon* de mesure égale, mais les individus inégaux (*et ils ne seraient pas des individus distincts s'ils n'étaient point inégaux*) ne sont mesurables au même étalon que si on les considère d'un même point de vue, et par exemple, en ce cas, uniquement comme des travailleurs. » Eh ! la société capitaliste fait-elle donc autre chose que de considérer les individus comme des travailleurs inégaux, à rétribuer inégalement selon leurs services ? La société col-

lectiviste, bien loin d'innover sur ce point, portera donc, en ceci comme dans le reste, les stigmates d'hérédité de sa devancière, parce que l'une et l'autre opéreront sur des hommes de *chair* et non sur l'homme abstrait, naturellement bon (ou naturellement travailleur accompli) qui est celui du mysticisme social.

Marx sent si bien la portée des aveux qu'il vient de faire, emporté par le désir de mettre dans son tort un de ses coreligionnaires en mysticisme social, qu'il atténue aussitôt ces affirmations si grosses de conséquences par un acte de foi dans une seconde phase de la société communiste, phase supérieure où le travail ne sera plus, dit-il, un moyen de vivre, mais le premier de tous les besoins d'expansion vitale, où l'étroit horizon du droit bourgeois pourra enfin être dépassé et l'étendard social porter pour devise non seulement : « A chacun selon ses capacités », mais encore : « A chacun selon ses *besoins* », sans que ces deux promesses jurent d'être associées l'une à l'autre. En cela d'ailleurs comme dans tout le socialisme contemporain, se trahit un espoir, jusqu'à un certain point acceptable et justifié, dans les progrès de la raison générale par ceux de l'expérience sociale, — espoir malheureusement enflé aussitôt par les suggestions du mysticisme jusqu'à conseiller pour le présent les moins rationnelles décisions.

Au total, un seul trait distinguera donc la société communiste *initiale* de la société capitaliste sa mère, c'est qu'il y sera interdit par la loi de transformer les moyens de consommation *surabondants* que certains individus se seront acquis par leur mérite, en moyens de développer la *productivité* du travail social ou en moyens de progrès technique, ce rôle étant désormais

réservé à la seule *société* qui y pourvoira par ses prélèvements d'ensemble sur la production totale. On ne verra que trop tôt comment elle s'en acquittera et quel effet aura la restriction apportée à la production (celle de ne jamais dépasser pour l'individu sa faculté de consommation individuelle) sur la production d'ensemble de la *société* collectiviste.

N'importe, ce sont là de précieuses bien qu'incomplètes concessions : elles nous entraînent cette fois très loin de Babeuf et très près de Hobbes ou du Proudhon, un instant assagi, des *Contradictions économiques*. L'avenir les invoquera quelque jour pour laver la mémoire de Marx du reproche d'utopie désordonnée que le premier volume du *Capital* lui mériterait à bon droit. Sa lettre se termine par cette exclamation pittoresque : *Dixi et salvavi animam meam*. Et certes, il a beaucoup fait pour sa réputation d'homme de sens dans ces lignes sincères, mais il aurait encore plus sûrement sauvé son âme raisonnable, s'il avait examiné de plus près, dès 1860, les ressorts psychologiques de l'effort et du progrès humain.

D'autres le feront sans doute parmi ses continuateurs de demain et la doctrine du *Capital* sur la *plus-value* « *relative* » (c'est-à-dire rapportée tout entière à l'*exploitation* par un jeu de définitions mathématiques) sera théoriquement abandonnée quelque jour par le parti marxiste dans son évolution vers le pouvoir comme elle l'est déjà nécessairement par lui dans la pratique. Pareil sort n'est-il pas advenu jadis à cette retentissante *loi d'airain* de Lassalle aussi maltraitée dans la *Lettre sur le programme de Gotha* que les deux principes dont nous venons de parler, mais que le *Capital* avait enseignée pourtant sous une autre forme

en l'aggravant encore, comme on s'en convaincra par un instant de réflexion sur les hypothèses marxistes. La loi d'airain affirmait en effet que l'ouvrier se fait concurrence à lui-même en augmentant sa postérité aussitôt qu'il a pu augmenter son salaire, en sorte que l'offre de travail surabondante sur le marché vient bientôt déprimer ces salaires un instant relevés par quelque circonstance favorable. Or, dans le *Capital*, Marx ne fait même pas entrer en jeu la postérité du prolétaire et quelques fluctuations dans son bien-être : il *admet* comme évident que l'ouvrier reçoit *justement* et, par suite, inévitablement, en période capitaliste, un salaire strictement réduit à ce qui est indispensable à sa subsistance et à la naissance d'une postérité prolétarienne exploitable pour l'avenir.

Or, quinze ans après que le congrès de Gotha eut maintenu la loi d'airain dans son programme pour satisfaire les lassalliens, cette assertion fut officiellement reniée par le parti qui l'avait si longtemps utilisée sans scrupules. Lorsque Liebknecht prononça au congrès d'Erfurt, en 1891, l'oraison funèbre de cette doctrine périmée, il lui rendit cette justice qu'elle avait admirablement tenu son rôle provisoire dans l'agitation démocratique et dans la préparation de la société future. La plus-value « relative » (1) aura

(1) Nous avons eu l'occasion d'exprimer ailleurs en ces termes le plaidoyer d'un capitaliste industriel sur la *complexité* de son travail directeur : « Qui donc par ses relations intelligemment entretenues, par ses adroits voyages de reconnaissance ou de découverte, a pour ainsi dire flairé avant leur maturité et leur vulgarisation les progrès techniques de sa spécialité pour les introduire sans délai dans ses ateliers? Qui donc en utilisant chez soi ces perfectionnements a dû plus d'une fois les défendre d'abord par la ruse et la dissimulation habile contre l'hostilité de ses ouvriers, ignorants de leur intérêt à longue échéance et ne voulant voir qu'une menace pour leur routine

le même sort et M. Kautsky, le plus autorisé commentateur du marxisme théorique, semble prévoir cette éventualité lorsqu'il écrit quelque part, à défaut d'arguments plus topiques, qu'après tout réfuter la théorie de la valeur marxiste, ce n'est pas réfuter le socialisme. Eh ! certes, qui le nie? Non seulement ce n'est pas réfuter le socialisme rationnel de l'avenir, mais c'est lui aplanir les voies en les débarrassant de ses scories romantiques ou mystiques. Car si le mysticisme est un tonique de l'action, il ne saurait se dérober durablement au contrôle de l'expérience sociale et de la raison sans briser contre l'obstacle des lois naturelles des adhérents aveuglés par les vertiges de l'extase.

et peut-être un moyen de se passer d'eux dans ce progrès qui diminuera finalement le prix de revient d'une marchandise courante et assurera la prospérité de l'affaire en même temps que l'avantage du consommateur? Qui donc, achetant à terme les matières premières et spéculant heureusement sur leurs fluctuations de prix, grâce à son expérience, presque à son intuition du marché mondial, a placé son industrie dans des conditions particulièrement favorables à sa production élargie? Qui donc enfin, s'il n'est pas personnellement inventeur, a du moins réfléchi sans cesse sur les moindres économies de temps et de force qui lui semblaient possibles à introduire, fût-ce dans la comptabilité de son affaire, afin d'aboutir ainsi au maximum de l'effort et du résultat pour une dépense donnée de force et de matière première? » Le progrès matériel n'est pas fait d'autre chose depuis le début de la civilisation, et ce travail de direction, — qui est travail de *création* véritable et féconde pour quiconque sait et surtout *veut* voir clair, — c'est aussi du travail *complexe* à la plus haute puissance. Il peut valoir cent et deux cents fois le même *temps* de travail *simple*, c'est-à-dire rempli par les besognes machinales d'un manœuvre. Parfois il épuise plus rapidement celui qui fut amené à le pratiquer.

CHAPITRE V

LE LEGS DU PREMIER MARXISME AU SECOND

Nous avons montré qu'après les déboires de 1848, tout ce qui était dans le marxisme d'origine hégélienne et historiste se prend à y pâlir insensiblement, tandis que la force de travail simple remplace la force productive sur l'autel collectiviste. Et pourtant, les conclusions logiques du *Capital* restent tellement antagonistes aux événements du passé comme au spectacle du présent qu'elles n'ont jamais été tirées en termes clairs et que, tout au contraire, les disciples de Marx — Engels à leur tête — ont senti le besoin de revenir dans la pratique aux enseignements du *Manifeste communiste*, quitte à en atténuer l'expression pour les rendre moins contradictoires aux affirmations exaltées du second marxisme. Engels a été jusqu'à affirmer, dans la plus connue de ses œuvres polémiques et théoriques, son *Anti Duehring*, que la découverte de la plus-value « relative » avait mis en évidence et mieux expliqué la nécessité passagère de la production bourgeoise et capitaliste (1). Or, c'est exactement l'inverse qui est vrai, car nous avons établi que la

(1) *Herrn Eugen Duehring's Umwaelzung der Wissenschaft*, 3e édit. allem., S., p. 12.

plus-value marxiste démontre combien le mode bourgeois de la production aurait *entravé* à tout jamais le progrès industriel si la force *collective* du travail simple et prolétarien n'avait de tout temps réalisé des miracles, en dépit de ses exploiteurs obtus.

I. — *La conception matérialiste de l'histoire et son caractère.*

Engels a été beaucoup mieux inspiré dans son effort pour coudre le premier marxisme au second, lorsqu'il a formulé (en la donnant pour le corollaire des leçons de son ami) la célèbre *conception matérialiste de l'histoire* ou matérialisme historique. Avant d'en examiner la portée, remarquons d'abord que la force productive divinisée, ce démiurge du premier marxisme hégélien, n'avait rien de particulièrement *matériel.* Son domaine propre était bien, il est vrai, la production des richesses, souci terre à terre, besogne de Marthe abandonnant aux Madeleines de la vie sentimentale les sphères de l'imagination et de l'idéal. Mais il était, d'autre part, une puissance *créatrice*, ce qui est assez spirituel, idéaliste et surtout mystique en vérité.

Pourtant Marx se montra de bonne heure soucieux de rattacher ses vues sociales à la philosophie du dix-huitième siècle, source des inspirations les plus rationnelles de cette triomphante Révolution française qui demeurait la révolution modèle pour le parti communiste. Tout un chapitre, assez pénétrant, de sa *Sainte Famille* n'a pas d'autre objet que celui-là : on y trouve une curieuse généalogie du communisme dont la source serait le *matérialisme* anglo-français des Bacon, Hobbes

Locke, Mandeville, Condillac, Helvétius, Holbach, Bentham. Mais, par une méprise verbale qui devait avoir grande influence sur les convictions ultérieures de son école, Marx nomme toujours et uniquement *matérialistes* ces *utilitaires* (plus ou moins consciemment impérialistes) en morale dont nous venons de donner la liste. Et certes, quelques-uns furent en effet des matérialistes en métaphysique, mais d'autres furent nettement théistes, au contraire, et Marx en fait lui-même la remarque. Seulement, il ne veut voir dans ces derniers que des matérialistes qui s'ignorent.

Quoi qu'il en soit, il leur emprunte pour sa part non pas leur matérialisme métaphysique qui n'a rien à faire avec la question ouvrière, mais seulement leur *utilitarisme* moral qui seul l'intéresse en réalité ; et l'épithète de «matérialiste» qu'il semble dès lors réclamer pour sa doctrine le forcera plus tard lui-même, aussi bien que ses disciples, à distinguer expressément leur *matérialisme* prolétarien, qui favorise à leur avis les plus hautes aspirations « idéales », de ce matérialisme vulgaire et étroit que prêchaient vers le même temps à l'Allemagne certains naturalistes tels que Buechner et Moleschott. En réalité, la doctrine marxiste n'est pas plus matérialiste que spiritualiste, se préoccupant peu des choses de l'au-delà. C'est un utilitarisme d'abord, — et tel est le seul trait qui la rapproche de la philosophie encyclopédique, — mais c'est en outre, on va le voir, un utilitarisme à courtes vues et d'inspiration plus mystique que rationnelle dans ses enseignements.

Après 1850, Marx, retourné aux études économiques pour élaborer la théologie du travail *simple*, semble frappé, à plus juste titre que jadis, du carac-

tère *matériel* qui marque les préoccupations quotidiennes de ce nouveau démiurge de l'histoire. En 1859, dans la préface de son petit traité *Zur Kritik der politischen Œkonomie*, où se lit cet excellent résumé *rétrospectif* du mysticisme technique qui deviendra plus tard entre les mains de ses disciples la conception matérialiste de l'histoire, la force productive reçoit l'épithète de *matérielle* qui ne l'accompagnait pas dans le *Manifeste* et qui revient cette fois à plusieurs reprises sous la plume de son ancien dévot. Ce sont ici les forces *matérielles* de production, ce sont les relations *matérielles* de la vie et le mode de production de l'existence *matérielle* qui sont proclamées la source des rapports de production, c'est-à-dire de l'organisation sociale dans une civilisation donnée, ainsi que de sa *superstructure* juridique, morale, philosophique et religieuse. Ce sont enfin les contradictions de la vie *matérielle* qui provoquent les révolutions politiques, et la bourgeoisie moderne en particulier a récemment créé elle-même les conditions *matérielles* de sa suppression.

Nous l'avons dit, cet exposé qui est tout rétrospectif et que le *Capital* va bientôt contredire, résume les réflexions théoriques de Marx entre 1844 et 1847, l'effort intellectuel d'où sortirent la *Sainte Famille*, la *Misère de la philosophie* et le *Manifeste communiste*. Mais déjà l'*accent* n'est plus sur les mêmes mots que dans ces écrits de jeunesse. Ce n'est point ici la force autoévolutive qui est surtout évoquée, mais la prépondérance des intérêts *matériels* dans l'existence humaine qui est constamment soulignée. En outre, l'évolution « triphasée » de la force productive, successivement féodale, bourgeoise et prolétarienne, n'est

que rapidement mentionnée, en même temps que déformée par l'introduction de deux nouvelles phases aussi mal définies que possible, la phase *asiatique* et la phase *antique* de la production.

Or, après avoir écrit cet exposé sommaire, Marx n'a jamais plus cherché pour sa part à éclaircir davantage sa conception « matérialiste » de l'histoire. C'est Engels qui y est revenu, d'abord dans son *Anti Duehring*, un de ses livres de propagande les plus lus, puis, après la mort de son ami, dans une série de commentaires que nous résumerons par les dernières lignes qu'il ait consacrées à la question : « La *production* et la reproduction de la vie *matérielle*, écrit-il, sont *en dernière instance* le principe déterminant dans l'histoire... Il y a action réciproque de deux forces inégales : action du mouvement économique, action de la puissance politique tendant à toute l'autonomie possible et qui, une fois établie, est douée elle-même d'un mouvement propre. Le mouvement économique l'emporte, en somme, mais il doit subir la répercussion du mouvement politique créé par lui et doué d'une autonomie relative... Même résultat pour le droit, pour les juristes de profession... En ce qui concerne les sphères idéologiques encore plus éthérées, la religion et la philosophie, il serait pédantesque de chercher des causes économiques à toutes leurs absurdités préhistoriques, mais elles sont elles-mêmes sous l'influence dominante de l'évolution économique (1). »

Dans cette formule atténuée et rationalisée du mysticisme technique, les forces productives, dé-

(1) Voir *Der sozialistische Akademiker*, 1er octobre 1895, et *le Devenir social* (1897).

miurges de l'évolution pour le premier marxisme, sont devenues le « mouvement économique », et ce mouvement économique, c'est la production et la reproduction de la vie *matérielle*. Or, dire que la production et la reproduction de la vie matérielle sont, en dernière instance, le principe déterminant dans l'histoire, dire que tout événement historique a sa cause *économique* plus ou moins lointaine, c'est dire, en d'autres termes, qu'un tel événement a toujours sa raison suffisante dans un conflit d'*intérêts* ou de *volontés de puissance* dirigées vers les richesses de ce monde et vers les hommes qui les produisent ou les possèdent. Or, c'est là ce qu'on nomme en philosophie morale la thèse *utilitaire*, c'est ce que nous avons appelé parfois l'utilitarisme impérialiste. Voilà quel est le sens vrai du *matérialisme* historique de Marx.

Il est en effet bien certain qu'en dernier ressort ce sont toujours des *intérêts matériels* qui se trouvent en jeu dans les conflits entre volontés de puissance antagonistes. Bentham et Ricardo l'ont affirmé avant Marx. En sorte que nous n'hésitons pas à nous reconnaître partisan de la conception matérialiste de l'histoire aussi bien que nous nous sommes déclaré précédemment adepte de la valeur mesurée par le temps de travail simple. Seulement, cette fois encore, nous réclamons de sérieuses corrections à l'emploi tout arbitraire et mystique que le marxisme prétend faire d'une doctrine fort rationnelle en son point de départ. Considérons, en effet, que la volonté de puissance s'est singulièrement affinée dans l'espèce humaine avec les progrès de l'expérience sociale, de la raison et de la civilisation. L'homme a compris qu'il est des détours fort efficaces et fort sûrs pour se préparer, en fin

de compte, la puissance sur les vivres et sur les richesses qu'il est contraint de disputer à ses semblables. Et ces formes détournées que revêt la volonté de puissance, ce sont précisément les énormes *superstructures intellectuelles* que la vie sociale a superposées à la production des objets matériels de consommation, codes, philosophies, religions. Elles seules sont intéressantes, variées, instructives à méditer dans l'histoire des peuples *civilisés.*

II. — *Les corrections nécessaires à l'utilitarisme marxiste.*

C'est pourquoi l'*utilitarisme historique* (ou si l'on veut la conception *économique* de l'histoire, comme dit M. Bernstein) est une doctrine parfaitement fondée mais qui serait peu féconde si elle se contentait d'étudier la production de la vie matérielle et ses répercussions *immédiates*, car les faits de cet ordre ne forment que le premier échelon de la hiérarchie des manifestations « sociales » de l'intelligence humaine. Un colonial distingué (1) nous apportait récemment de curieuses remarques sur la psychologie des nègres du Congo. Il les montrait préoccupés avant tout de satisfaire leurs besoins physiques : nourriture, boisson, impulsions sexuelles. Et comme, dans leur étroit cerveau, il est peu de place pour la mémoire du passé ou pour la prévision de l'avenir, le tyrannique désir de la jouissance immédiate devient le mobile de toutes

(1) Le docteur Bureau, dans la *Revue générale des Sciences* de juillet 1904.

leurs actions. Tandis que la vie psychologique des blancs est *nettement orientée dans le sens de l'avenir*, dit cet observateur ingénieux, tandis que leur ambition prépare de futures jouissances ou escompte de futurs triomphes, le noir, calme et fataliste, se satisfait de l'heure qui passe sans rien demander au lendemain. Voilà la conception matérialiste ou utilitaire de la vie dès qu'elle est privée de ces *superstructures* qu'ajoute à la simple volonté de persister dans l'être la volonté, plus raffinée, d'*assurer* cette persistance par le développement préalable de la puissance, — puissance directe sur la nature ou puissance indirecte sur elle par l'intermédiaire de nos semblables, employés à satisfaire nos vœux, — en d'autres termes l'utilitarisme *impérialiste*. Cette attitude du nègre congolais serait à peu près celle du prolétaire *théorique* et schématique que le marxisme utilise trop souvent dans ses argumentations et qui n'est plus « rien que la carcasse du temps », pour employer le langage de Marx dans sa *Misère de la philosophie*. Mais ce prolétaire-là n'existe pas en fait dans nos races européennes où l'individualité, la volonté de *puissance* personnelle (et déjà jusqu'à un certain point rationnelle) est actuellement présente jusqu'aux derniers degrés de l'échelle sociale.

Le « matérialisme historique », esquissé par Marx, retouché par Engels et commenté depuis lors par la plupart des théoriciens du marxisme est donc un utilitarisme à trop courtes vues qui, n'envisageant que l'intérêt immédiat du prolétaire à voir augmenter par tous les moyens son salaire, ne veut apercevoir dans l'histoire passée ou présente que des *luttes de classes*. Ses interprètes et ses fidèles s'efforcent en effet d'igno-

rer — comme leur maître continua de le faire après la leçon de 1848 — qu'il est des contestations d'*intérêts fort matériels* entre races ou nations voisines, et davantage encore entre individus juxtaposés dans le sein d'un même groupement social (1). Quand ils veulent démontrer l'excellence de leur philosophie historique, ils choisissent, afin de les commenter à loisir, les époques de guerres *civiles* et de contestations intestines pour la puissance. Ils écartent soigneusement au contraire de leur horizon intellectuel les grandes luttes entre races ou nations (dont la récente guerre russo-japonaise vient d'inaugurer l'une des plus colossales) et les rivalités entre frères de classe, qui sont pourtant, elles aussi, un des principaux ressorts de l'histoire aussitôt que l'intérêt prédominant d'une commune con-

(1) Dans son livre célèbre contre Duehring, Engels a obscurci sans sujet le caractère si nettement impérialiste qui devrait être celui d'un *utilitarisme historique* rationnellement mis en œuvre. Il a nié que la *violence* (Gewalt) fût le ressort fondamental de l'histoire parce que l'économie seule tient cette place dans la conception marxiste de l'histoire, et il a démontré avec une réelle érudition que les succès guerriers des nations dépendent des progrès matériels de leur armement, fait strictement économique. Mais qu'est-ce à dire autre chose sinon que l'économie se fait au besoin servante de la violence, servante elle-même de la volonté de puissance des groupes nationaux? Il a de même expliqué l'esclavage, ce fruit de la violence, par un mobile évidemment économique, le désir de faire travailler les autres pour soi. Mais encore une fois qu'est-ce à dire sinon que la volonté de puissance trouve dans l'institution de l'esclavage une méthode propre à réaliser ses calculs mieux *raisonnés* d'avenir, une solution plus avantageuse à ses intérêts que le massacre. L'économie, c'est donc en ce cas aussi la volonté de puissance éclairée par l'expérience et calculant de façon « économique » l'affermissement de la suprématie acquise par son effort. A cet effet tous les moyens lui sont bons : force ou économie, violence ou persuasion, guerre ou contrats; et, si elle préfère de plus en plus ce dernier procédé de contrainte dans le sein de l'humanité supérieure, c'est qu'il lui semble assurer souvent à moins de frais que la lutte à main armée les résultats auxquels elle sait pouvoir prétendre.

quête cesse de parler plus haut que toute autre impulsion au cœur de l'homme. Non que le matérialisme historique ne s'applique point à ces deux ordres de phénomènes, car ce sont des intérêts matériels au premier chef qui se débattirent hier et qui se débattront demain dans l'Extrême-Orient ou dans le sein de tel parti socialiste soi-disant unifié. Mais l'étude de cette catégorie de contestations pour la puissance est volontairement négligée par les théoriciens marxistes parce qu'elle ne mettrait en évidence aucun fait qui leur parût utile à la culture de l'impérialisme prolétarien, soigneusement enfermé par eux pour le présent dans le cadre de la lutte de *classes*. Or, cette culture est, comme on le sait, la seule tâche que poursuive, depuis trente ans, avec une persévérance imperturbable, l'état-major marxiste de la *Sozialdemokratie* allemande. On notera, pour plus de clarté, que cet impérialisme prolétarien, provisoirement ignorant de tout ce qui n'est pas son objet immédiat, s'appelle, sous la plume de ceux qui se sont donné mission de l'éveiller et de le cultiver dans les masses, la *conscience de classe* (Klassenbewusstsein) du prolétariat !

En réalité, c'est précisément parce que le matérialisme historique est une doctrine judicieuse que la lutte de *classe* ne saurait en épuiser les conséquences. Il faut y voir une formule étroite et incomplète — parce que conçue au profit d'un résultat restreint et particulier — de ce qui deviendra quelque jour la conception *impérialiste* rationnelle de l'histoire et de la morale. L'œuvre de l'avenir sera donc de développer ce prétendu « matérialisme » et de le parfaire grâce à l'étude plus attentive des *superstructures* que la raison humaine, lentement façonnée par l'expérience sociale,

a données dans le passé à son primordial instinct de conservation, pour avoir su reconnaître insensiblement que la conservation de la vie ne saurait être mieux assurée que par l'acquisition préalable de la puissance.

Quel sera donc au total le jugement de la postérité sur Karl Marx et la doctrine marxiste, lorsque les passions du temps présent auront cessé d'influencer sa sentence. Nous pensons qu'elle verra tout d'abord dans le *Manifeste communiste* un vigoureux chant de guerre, un symbole non sans grandeur des destinées progressives de la classe ouvrière éclairée par la diffusion des lumières. Nous avons déjà indiqué que ces pages ne perdront pas de longtemps, à notre avis, leur action entraînante sur les âmes préparées par la considération de leur intérêt prochain à en accueillir les promesses de victoire.

Nos descendants reconnaîtront en outre dans la conception matérialiste de l'histoire et de l'activité humaine un *utilitarisme* psychologique d'incontestable valeur qui fut malheureusement dévié et mutilé dans le marxisme par les préoccupations combattives de ses adhérents. En revanche, la science de demain rejettera du *Capital* toute sa partie théorique qui ne vaudrait que largement complétée par l'introduction effective de ces coefficients personnels qui *qualifient* l'heure de travail selon la capacité du travailleur, c'est-à-dire par la considération de la rente *individuelle* plus ou moins durable qui est la conséquence légitime et socialement bienfaisante du moindre progrès matériel dans la production des richesses.

Enfin, à l'ensemble de la doctrine marxiste, l'histoire attribuera cet effet d'utilité générale qui est celui de toute grande doctrine mystique quand elle paraît

à son heure ; c'est-à-dire le mérite d'avoir fourni un tonique efficace de l'action aux retardataires de l'évolution sociale. En effet, pourvu que l'expérience vienne assez tôt révéler à ces retardataires qu'il est dangereux de porter brusquement dans la pratique les suggestions d'un mysticisme trop oublieux des réalités psychologiques, ils auront assurément tiré bénéfice des encouragements que leur a prodigués l'imperturbable prophète du Jéhovah collectiviste. On sait que le syndicalisme qui est, dans son principe, une conception nettement rationnelle de l'organisation sociale, semble en voie de se substituer au socialisme romantique à titre de doctrine stratégique et tactique de l'impérialisme prolétarien. Que le spectacle du passé l'avertisse donc de restreindre à une juste mesure la part de l'inspiration mystique dans son effort de conquête et qu'il sache méditer à l'occasion sur cette formule heureuse que porta récemment à la tribune parlementaire (1) le

(1) Séance du 23 octobre 1908. Analysons en quelques mots, pour terminer cette étude, un curieux cas de mysticisme revolutionnaire. La *Revue des Deux Mondes* publiait récemment (15 février 1911) une intéressante étude de M. L. Madelin sur la dictature de Robespierre considéré comme le grand prêtre d'un véritable « mysticisme civique », c'est le mot même de M. Madelin. Chez le menuisier Duplay, son hôte parisien, l'Incorruptible commente le soir aux enfants de la maison l'œuvre immortelle de son maître Rousseau, « comme un curé de village explique l'Évangile à ses paroissiens », dira plus tard Barras. Vertueux, c'est-à-dire ennemi des excès par froideur de tempérament, Robespierre croit avoir reçu du Très-Haut mission expresse d'écraser les « corrompus » et les méchants qui, dans sa pensée, ne sont autres que les adversaires de sa toute-puissance. « Etre atroce qui ment à sa conscience », écrivait de lui la vindicative Mme Roland. Mais c'est là un jugement faux, comme le remarque fort justement M. Madelin, car Maximilien obéit au contraire à sa « conscience » qu'avec Rousseau il identifie à la voix de ses ambitions subconscientes, et sa force est dans sa sincérité. Cette conscience complaisante lui commande l'ingratitude, la calomnie, le faux en écriture quand il est nécessaire contre un concurrent dangereux. Il proclame « toute

premier de nos ministres du Travail : « Il ne faut pas demander à la classe ouvrière d'être réformiste ou d'être révolutionnaire. Il faut lui demander de n'être plus romantique ! »

populaire l'idée d'un Grand Être qui veille sur l'innocence et qui punit le crime triomphant ». Innocence et crime étant toujours définis dans sa pensée par l'accord ou le désaccord avec sa propre fortune politique. Il condamne à l'occasion les « extravagances du philosophisme », c'est-à-dire le culte de la déesse Raison, car la prétendue raison des Encyclopédistes rousseauisants de la seconde génération n'est pas encore assez mystique à son gré pour appuyer efficacement le pouvoir théocratique dont il rêve. Il lui faut son « Etre Suprême » dont la fête, présidée par lui au 20 prairial de 1794, sera l'apogée de sa carrière pontificale.

« Si l'enfer est contre nous, disait son séide Couthon, qui paraphrasa le *Vicaire savoyard, le ciel est pour nous,* et le ciel est le maître de l'enfer. » C'est un besoin pour les âmes *pures* que de reconnaître et d'adorer une intelligence supérieure (leur alliée)! C'est grâce à la Providence qui veille sur les destinées de la France républicaine que Hébert et Danton, ces monstres, ont été abattus. « L'Etre Suprême, dira bientôt Fleuriot-Lescot aux Parisiens affamés, *a commandé à la nature de vous préparer d'abondantes récoltes.* » Le robespierrisme fut au total une des formes les plus caractéristiques du mysticisme social issu de Jean-Jacques.

QUATRIÈME PARTIE

LA DOCTRINE MORALE DE TOLSTOÏ

Léon Tolstoï a terminé sa carrière, victime de sa croissante exaltation mystique. Le moment est venu de résumer l'œuvre de sa vie. Tâche difficile, car nous sommes parfois prisonniers de nos sensations esthétiques au point que notre admiration pour le talent d'un grand artiste emporte notre adhésion plus ou moins volontaire à ses doctrines : deux jugements qu'il conviendrait pourtant de séparer plus que jamais l'un de l'autre au cours de notre âge, si riche de beautés littéraires et si pauvre de sagesse sociale.

Il fut récemment question d'élever de son vivant une statue parisienne à l'illustre romancier russe et ce projet sera bientôt repris sans doute, quoique la prudence conseille de laisser passer sur sa gloire quelques dizaines, sinon quelques centaines d'années, avant de le traiter comme Shakespeare ou comme Vélasquez. Mais nous aimons l'artiste incomparable qui a signé *la Guerre et la Paix* ou *la Sonate à Kreutzer*, le dramaturge entraînant de *la Puissance des ténèbres* et nous sommes prêts à souscrire au monument de Tolstoï, homme de lettres. Par malheur, Léon Tolstoï ne fut pas seulement un grand écrivain et un poète par la grâce de Dieu ; depuis un tiers de siècle il ne voulait plus être qu'un moraliste et un réformateur religieux. Parmi les ouvrages illustres dont nous venons de rappeler les titres, les deux derniers sont déjà tout imprégnés de sa doctrine : ce sont des armes de combat destinées à procurer la victoire aux théories sociales

de leur auteur. Or, que vaut la morale de Tolstoï? C'est une question qu'il serait bon de se poser peut-être avant de rendre à son promoteur le plus imposant des hommages civiques. On a bien souvent rapproché de Jean-Jacques Rousseau le châtelain d'Iasnaïa Poliana, car il a su toucher, lui aussi, par des œuvres pénétrées d'une émotion communicative, la sensibilité de ses contemporains : après quoi il a profité de l'attention qu'ils lui prêtaient désormais pour les catéchiser à sa manière et pour s'en faire curieusement écouter. Ces leçons ont porté leur fruit puisque, devant la nouvelle un peu prématurée de sa fin, notre Chambre des députés a cru devoir voter une motion unanime de condoléance à la nation russe, en deuil de l'homme qui prépara notre génération à « sentir plus profondément le devoir de la solidarité humaine ». Telle fut du moins la formule, heureusement tournée d'ailleurs, que choisit l'homme d'Etat dont l'intervention décida cette manifestation exceptionnelle. Nous examinerons ici l'origine et la nature des convictions sociales qui ont suscité des adhésions si enthousiastes ou du moins bénéficié d'une si indulgente tolérance.

CHAPITRE PREMIER

LA CONVERSION

I. — *La crise de la cinquantaine.*

Tolstoï a de bonne heure annoncé le mystique qu'il devait devenir un jour, car on trouverait facilement dans les souvenirs charmants qu'il a tracés de son enfance et de son adolescence tous les traits essentiels de la psychologie d'un parfait romantique. Il s'est posé dès sa jeunesse en réformateur de la société humaine, en disciple convaincu de Jean-Jacques dont il avait lu les œuvres complètes, y compris le *Dictionnaire de musique.* « Je faisais mieux que de l'admirer, a-t-il dit à un publiciste parisien en 1901 (1), je lui rendais un véritable culte. A quinze ans, je portais au cou son portrait en médaillon comme une image sainte. » De là une première tentative pour appliquer les théories éducatrices de l'*Emile* aux jeunes paysans de son domaine; mais l'expérience manqua lamentablement, comme on pouvait s'y attendre, et bientôt un mariage d'inclination qui lui apporta le bonheur imprima une direction nouvelle à l'activité du comte.

(1) Voir *le Temps* du 28 août 1901.

Il mit ses terres en valeur, commença l'éducation de ses nombreux enfants et donna au public les romans qui ont fondé sa réputation européenne, *la Guerre et la Paix, Anna Karénine.*

Toutefois, après quinze années de cette existence patriarcale, il commença, nous dit-il, à recevoir ces avertissements physiques qui marquent l'approche de la vieillesse et il connut dans sa chair les signes avant-coureurs de la déchéance prochaine, — épreuve qui n'est épargnée à personne mais qui suscita dans cette âme impressionnable une émotion plus profonde et plus durable que chez le commun des mortels. Plusieurs fois déjà, il avait traversé des crises de thanatophobie (ou appréhension de la mort prochaine), et par exemple au lendemain de son échec pédagogique à Iasnaïa Poliana : une cure de lait chez les Baschkirs de l'Oural l'avait à ce moment rétabli. Mais, vers 1880, ses muscles subirent un affaiblissement réel, ses dents tombèrent : il put croire sa fin prochaine.

Sous l'influence du découragement qui s'empara de lui à cette heure critique, il sentit d'abord s'exaspérer en lui la perception obscure de sa « différence », de son isolement moral au sein d'une humanité hostile, — stade fréquent de la transe mystique à son début et dont un fin commentateur nous a récemment fourni maint exemple chez les grands romantiques au début du dix-neuvième siècle (1). Toutefois, ce sentiment ne l'obsédait point, a-t-il écrit, d'une façon véritablement gênante durant sa vie de tous les jours. Il lui rendait seulement difficile le respect de l'amitié et même les

(1) René Canat, *Du sentiment de la solitude morale chez les romantiques*, 1904.

simples ménagements de la politesse vis-à-vis de son entourage. Ses confrères en littérature avaient le privilège de l'exaspérer chaque fois que sa pensée se portait sur leurs productions récentes. Il voyait alors en eux des personnages insignifiants ou même immoraux, mauvais, d'un caractère plus bas que celui des libertins viveurs qu'il avait jadis fréquentés sous l'uniforme, alors qu'il menait la vie à grandes guides. Ils lui paraissaient surtout trop pénétrés de leur importance, trop sûrs d'eux-mêmes à cette heure trouble où le déclin de ses forces pesait sur son humeur et sur sa foi dans l'avenir. Il ajoute, en observateur subtil, que cette hostilité n'était pas sans mélange d'envie dans son cœur et que sa défiance demeurait incertaine d'elle-même, mal assurée de sa légitimité : « Maintenant encore, conclut-il (1), quand je me rappelle ce temps, mes dispositions d'alors et le caractère de ces gens, je les plains, j'ai honte et j'ai envie de rire à la fois. J'éprouve cette impression qui s'empare de nous dans la maison des fous. Mais je ne me dissimule pas que je devais me compter dans leurs rangs et que, comme font les fous, j'appelais chacun fou, excepté moi-même. »

Cette crise fort pénible apporta dès lors à Tolstoï certaines révélations d'une intensité presque hallucinatoire. Un jour de printemps précoce, nous a-t-il conté (2), il se trouvait seul dans les vastes bois d'Iasnaïa, prêtant l'oreille aux bruits mystérieux de la nature, aux mille voix confuses des choses. Il écoutait et sa pensée se portait une fois de plus sur le sujet

(1) *Ma confession*, p. 25.
(2) *Ibid.*, p. 193.

qui l'occupait sans trêve depuis trois années, sur la recherche de Dieu. Tandis qu'il s'abandonnait aux aspirations de son âme, il lui parut qu'il touchait soudain au terme de sa recherche : un joyeux élan vers la vie souleva de nouveau son cœur : tout en lui sembla s'éveiller et *recevoir un sens.* Mais sa joie ne pouvait se soutenir longtemps ; aussitôt que l'appareil logique de la pensée recommençait en lui son travail, dès qu'il tentait de soumettre à l'analyse le sentiment dont il goûtait la consolante douceur, toutes choses commençaient à *mourir* autour de lui et en lui-même. Alors les hantises de suicide dont il était obsédé à cette époque reprenaient le dessus dans son esprit. « Ainsi, écrivait-il plus tard, comme il m'arrive encore à présent, dès que je concevais Dieu, tout s'animait en moi et si je me refusais à *croire* en lui, la vie s'arrêtait dans mon âme. » Il en conclut que connaître Dieu par l'expérience mystique, c'est la même chose que vivre, et cette lumière ne l'abandonna plus depuis lors. Il était sauvé du désespoir.

II. — *Tentatives métaphysiques.*

Il a pourtant continué de faire effort en vue de raisonner sa foi nouvelle. Ses immenses lectures de cette époque l'entraînaient surtout vers les moralistes mystiques. Darwin, Mill ou Spencer le laissaient indifférent, tandis que Kant et Auguste Comte lui semblaient plus hautement intéressants et plus véritablement moraux dans leur tardive évolution mystique que dans leur initiale tentative rationnelle. Schopenhauer surtout vint continuer en lui l'influence de

Rousseau. L'effigie méphistophélique du pessimiste de Francfort était, dit-on, le seul portrait de famille qui ornât le cabinet de travail du châtelain d'Iasnaïa Poliana, et son roman d'*Anna Karénine* porte déjà les traces visibles de cette familiarité intellectuelle.

Tolstoï accepta de Schopenhauer et des lointaines philosophies asiatiques l'hypothèse métaphysique d'un monde formé par la division contre lui-même d'un grand être primitivement doué d'unité parfaite. Ne peut-on prétendre, a-t-il dit, que notre corps actuellement représenté par un être isolé que nous préférons à nos semblables fut jadis (dans quelque vie antérieure) une réunion de choses aimées, c'est-à-dire d'éléments dont l'amour seul a fait un tout. Là se trouverait la source secrète de cet amour du prochain qui persiste à se révéler dans notre vie trop individualisée du présent (1). Cette hypothèse admise, on pourrait prévoir par analogie que notre amour actuel pour ceux qui nous entourent nous réunira tous ensemble dans l'avenir, façonnant de ce groupement sympathique un grand corps social dont chacun des composants se sentira aussi proche des autres que le sont aujourd'hui les membres de notre corps. Ce qui sépare les hommes serait *déformation* acquise et pourrait être facilement écarté de nouveau ; l'élan qui les rapproche serait seul *naturel* et spontané.

Dans un de ses plus récents ouvrages, *la Loi de l'amour et la loi de la violence* (2), Tolstoï affirmait plus énergiquement que jamais la *bonté naturelle* de la créature. Il y répétait une fois de plus que la nature de

(1) *Paroles d'un homme libre*, p. 156.
(2) Deuxième édition, 1910. Voir p. 92, 190 et 192.

l'homme est tout ensemble *raisonnable* et *aimante*, que notre « moi » ou notre vie est un principe divin, limité par notre corps et se manifestant en nous par l'amour : « Les privilégiés du régime actuel, écrit-il textuellement, s'imaginent que la suppression de toute organisation étatiste engendrerait une anarchie complète et la lutte de tous contre tous, comme si les êtres humains étaient non pas seulement des animaux (car ces derniers vivent en paix (?) sans avoir besoin de la violence étatiste), mais je ne sais quelles créatures monstrueuses, guidées dans leurs actions uniquement par la haine et par la folie. Ils s'imaginent donc les hommes sous cet aspect parce qu'ils leur attribuent des dispositions *contraires à leur nature* et qui, en réalité, sont développées par le régime qu'ils perpétuent. » Ainsi donc, bonté naturelle, corruption par la culture, c'est toujours le mot d'ordre de Rousseau et la psychologie mystique sur laquelle fut édifiée toute la morale du romantisme.

Mais le mysticisme romantique, tout en regardant sans cesse avec nostalgie vers le passé, emploie très volontiers pour se faire accepter le vocabulaire de la morale rationnelle qui a les yeux fixés vers l'avenir, ce qui le rend parfois difficile à démasquer dans ses suggestions fallacieuses. Tolstoï, après son maître Jean-Jacques, use en véritable virtuose de ce procédé de persuasion. Les mots de *raison*, d'*amour* et de *conscience* sont employés par lui comme synonymes et coulent indifféremment de sa plume suivant les besoins de la cause. Hélas ! plût au ciel que la réalité répondît à cette illusion. Si la voix intérieure qui résume et interprète en nous notre expérience sociale et celle de nos pères, si la *conscience* était toujours *raison* ac-

complie, c'est-à-dire adaptation sûre aux circonstances du moment ; si, de plus, elle se montrait sans nul conflit avec cette perfection première, conseillère d'*amour* efficace, c'est-à-dire de convenance et d'utilité pour tous les êtres qui nous entourent, certes nous jouirions du paradis sur la terre.

Par malheur ce serait supposer dans un passé bienheureux, auquel il n'est que de revenir, un lent achèvement dont il n'est pas même assuré que le plus lointain avenir doive jamais présenter le spectacle. La Raison, la Conscience et l'Amour, Tolstoï les jette ensemble dans un même creuset pour en fondre une sorte de panacée composite dont il vante tour à tour les différentes vertus curatives. La Raison, dit-il, est l'Amour raisonnable et doit être toujours inséparable de l'Amour, en sorte que la Raison soit amoureuse et l'Amour rationnel (1). La voix de la Raison amoureuse, il la nomme tantôt Conscience raisonnable et tantôt Amour conscient (2). Après quoi il s'étonne lui-même devant les suggestions de cette voix hétérogène, dont les trois éléments sont en désaccord, et il juge alors ses propres conclusions « inquiétantes » (3). Combien plus elles le paraissent depuis longtemps à ses rares lecteurs de sang-froid.

La métaphysique confuse dont Tolstoï crut tout d'abord devoir appuyer sa morale mystique, trahit en un mot le dilettantisme d'un homme du monde venu sur le tard aux lectures philosophiques et prêt à les interpréter sans scrupule au gré de ses humeurs changeantes. Mais il faut reconnaître qu'il fit bientôt bon

(1) *Paroles d'un homme libre*, p. 288, 330.
(2) *Ibid.*, p. 262.
(3) Préface de la *Sonate à Kreutzer*.

marché de ces tentatives mal venues. Rousseau se proclamait sur le tard incapable de refaire les raisonnements qui l'avaient rallié au déisme dans sa jeunesse, mais il tenait leur résultat pour inattaquable en raison de la tranquillité d'âme que lui avait procurée sa foi. A Tolstoï, il a suffi pareillement que sa logique émotive lui ait sauvé la vie, qu'elle l'ait défendu contre lui-même, rétabli dans le calme et la tranquillité du cœur. Il s'est contenté désormais d'affirmer, sans tenter de la prouver, la doctrine dont il avait reçu tant de bienfaits.

III. — *Christianisme romantique.*

Ou plutôt il est allé d'instinct appuyer cette doctrine fragile à l'imposant édifice de la religion chrétienne. Longtemps, en effet, il connut des périodes d'incertitude et de doute. Un élément de contrainte, un effort fatigant d'autosuggestion persistait dans ses aspirations vers l'universel amour. Il ressemblait, a-t-il dit, à un homme qui fermerait les yeux pour ne point apercevoir ce qui peut interrompre son rêve apaisé. Il éprouvait que les plus réconfortantes assurances sont peu durables quand elles sont d'origine mystique et il s'en consolait tant bien que mal en jugeant malgré tout profitables les heures de doute anxieux qu'il devait trop souvent traverser. Lorsque, disait-il, on se sent trop familiarisé avec un aspect de Dieu, on est ainsi contraint d'en découvrir un autre (1) qui devient la source de consolations nouvelles.

(1) *Paroles d'un homme libre*, p. 277.

Il fut ramené vers la doctrine chrétienne dont il avait depuis longtemps rejeté les dogmes par l'influence de certains sectaires paysans de son voisinage. Sutaïeff, l'illuminé de Tver et le « sabbatiste » Bondareff le réconcilièrent avec la foi de son enfance. Il n'y revint pas sans lutte. A l'école de Schopenhauer il avait appris à considérer comme oiseuse la question de l'immortalité personnelle de l'âme (1), à nier toute vie future individuelle et consciente, à regarder le Paradis du Coran et celui de l'Évangile comme deux hypothèses également grossières. L'Eucharistie le révoltait, lui donnait « comme un coup au cœur » (2). La foi dogmatique que, plus tard, il parvint à reconquérir pour des motifs d'hygiène morale, lui semblait abêtir l'âme populaire et dépraver la raison humaine (3). Enfin les cérémonies du culte étaient assimilées par lui au péché de l'ivresse pour l'exaltation collective qu'elles peuvent communiquer à leurs participants (4).

Il fit taire en lui ces scrupules afin de pouvoir adorer un Dieu personnel et surtout *paternel*, dont la sympathie et l'alliance lui devinssent un efficace réconfort contre les maladives inquiétudes de son âme. Un Dieu impersonnel, analogue à celui dont les panthéistes se contentent, a-t-il écrit avec une belle sincérité, est capable de nous satisfaire à la rigueur tant que nous sommes heureux. Facilement nous nous sentons alors comme un fragment de Dieu et nous sacrons toutes choses divines afin de mettre l'univers entier au dia-

(1) *Paroles d'un homme libre*, p. 261.
(2) *Ma confession*, p. 222.
(3) *Paroles d'un homme libre*, p. 244.
(4) *Ibid.*, p. 177.

pason de notre vitalité débordante. Mais vienne l'infortune, la faiblesse ou seulement la vieillesse, avec son cortège de diminutions et de ruines, aussitôt l'homme sent le besoin d'un plus solide appui et tourne les yeux vers le ciel.

Tolstoï a longuement raconté les hésitations qui l'assaillirent lorsqu'il sentit poindre en lui ce besoin de restituer au Dieu de ses extases la personnalité, l'existence individuelle dont il l'avait trop légèrement dépouillé tout d'abord sur la foi de ses premiers conseillers philosophiques. Un instant, tandis qu'il persistait à répudier comme eux un Dieu *créateur*, il crut pouvoir honorer néanmoins un Dieu *père*, puisque, de l'aveu même des docteurs du panthéisme, chacun de nous est une petite partie de Dieu. Mais ce compromis hésitant et boiteux, cette froide métaphore ne l'a pas longtemps satisfait, une paternité à ce point abstraite et métaphysique n'ayant rien de consolant pour le cœur : « Le diable, disait-il alors, m'a trompé. J'ai cru quelque temps qu'on pouvait se trouver satisfait par la seule conception d'un Dieu qui serait en nous, sans le considérer en lui-même et sans lui accorder la personnalité. Mais, chose étonnante, ce Dieu brumeux, incertain, mal délimité, m'est devenu *ennuyeux*, triste et terrible. Je ne savais pourquoi, mais je sentais spontanément que j'étais tombé très bas au point de vue moral ; je me sentais privé de toute joie et de toute énergie spirituelle. » Il se trouva beaucoup mieux de concevoir un Dieu *vivant* et agissant sur notre âme. « Le principal dans ce sentiment, c'est la conscience de la complète certitude, la conscience qu'*Il* existe, qu'*Il* est bon, qu'*Il me connaît* et que je suis entouré de lui. Je suis venu de lui. Je vais à lui. Je suis une

partie de lui-même, *son enfant*. Tout ce qui me semble mauvais me semble tel seulement parce que je crois à moi et non à lui. J'éprouve quelque douleur physique ou morale. Mon fils meurt, je perds ce que j'aime... et spontanément je me rappelle Dieu et tout devient bon, clair et gai. » La conviction de l'*alliance* mystique n'a jamais été exprimée en termes plus sincères et plus suggestifs.

Revenu de la sorte au Dieu personnel de la religion chrétienne, Tolstoï a repris en main l'Evangile de son enfance, mais ce fut à la condition de corriger le livre sacré, de le refaire à sa fantaisie, d'y prendre seulement ce qu'il en jugeait assimilable à son organisme intellectuel. Il a même proposé à ses lecteurs une méthode précise et minutieuse pour tirer de l'Evangile à son exemple les fruits de grâce insoupçonnée qui se cachent dans ces pages sublimes. Lisez le texte avec soin, conseille-t-il, soulignez en bleu tout ce qui vous y paraît clair et compréhensible, puis en rouge les paroles mêmes du Christ ; et que ces passages choisis par vous retiennent seuls votre attention désormais. Quand il eut fait ce travail pour son compte, Tolstoï eut l'impression très nette d'avoir le premier compris la morale chrétienne : « Pendant longtemps, a-t-il écrit, je ne pus me faire à cette idée singulière qu'après dix-huit siècles durant lesquels la foi chrétienne a été confessée par des milliards d'hommes, après que des milliers de gens ont consacré leur vie à étudier cette foi, il m'était donné de *découvrir* la loi du Christ comme une chose nouvelle. Mais, si étrange que ce fut, c'était ainsi ! »

IV. — *Le précepte de l'imprévoyance.*

On sait tout ce qu'il a tiré de cette interprétation égotiste. D'abord cette foi passagère dans la vertu morale du travail manuel qui mit le sceau à sa renommée universelle. Il quitta Moscou, se rendit à pied à Iasnaïa Poliana, vêtu comme un paysan, commença de pousser la charrue, de fabriquer lui-même ses chaussures et de pratiquer le végétarisme. Feu de paille au surplus que cette vocation d'artisan dilettante dont le souci de sa santé et celui de sa littérature l'eurent vite contraint de tempérer l'ardeur indiscrète. Mais l'effet était produit dès lors et l'attitude de l'apôtre définitivement fixée pour les badauds de la demi-culture. Tolstoï reprit peu après sa large vie de gentilhomme campagnard ; il ne conserva de sa tentative paysanne que d'amples vêtements, soigneusement coupés par un tailleur habile et une table végétarienne soigneusement variée par les soins d'une ménagère attentive. Aux yeux de ses lointains lecteurs, il n'en demeura pas moins comme immobilisé dans une attitude symbolique qui n'avait plus rien de commun avec la réalité de sa vie et dont il prolongea seulement l'illusion par quelques-unes de ses habitudes extérieures.

A ce point de vue, l'histoire d'un de ses plus célèbres portraits, celui du peintre Riépine, est singulièrement caractéristique. Sur cette toile dont les reproductions ont inondé le monde, il est représenté non seulement dans son costume de moujik, mais avec les pieds nus, et les naïfs voient dans ce détail une profession de foi,

un courageux enseignement d'ascétisme. Or, quand on lui parlait avec admiration de cette effigie touchante, il répondait simplement : « J'allais me baigner. Riépine qui demeurait alors chez moi me dit : restez ainsi ! » Tels sont les éléments des légendes hagiographiques en voie de formation et l'humanité présente n'est pas moins active que par le passé à en édifier de nouvelles pour glorifier les serviteurs de ses intérêts ou de ses passions.

Au surplus, si Tolstoï n'a pas longtemps vécu en moujik, il n'a plus cessé de voir dans les demi-communautés agricoles du paysan russe l'idéal de la société future : idéal dont le récit évangélique lui apportait une image exquise dans le décor idyllique du lac de Génézareth. Distribuer la terre entre ceux qui sont disposés à la cultiver de leurs mains, puis se livrer en leur compagnie au travail instinctif, joyeux, varié, tel est le songe presque fouriériste qui a hanté la vieillesse du comte et tant bien que mal satisfait son appétit mystique. Ne jugeait-il pas agréable, *amusant* même de coudre ses bottes ? A son avis, la situation de l'homme en ce monde a été réglée par la Providence de façon que son existence matérielle reste toujours assurée *par les lois générales qui régissent la vie végétative* (1). En d'autres termes, l'homme est fait pour imiter le lys des champs à qui Dieu donne le vêtement sans qu'il file : mais c'est prendre la belle comparaison évangélique dans un sens un peu bien littéral. Les vrais paysans savent que les provisions d'hiver ne se font pas toutes seules : on assure que ce qu'ils attendaient surtout des fantaisies morales de leur seigneur,

(1) *Paroles d'un homme libre*, p. 168.

c'est un prompt et définitif partage de ses terres à leur profit. Quant à lui, en paysan de pastorale échappé au décor du *Devin de village*, il estimait au contraire que, *poussés par notre instinct*, nous travaillons *malgré nous* et que ce travail est doté par le ciel d'une intensité telle qu'il assure sans cesse et *au delà du besoin* notre subsistance.

A qui se sent pénétré de si optimistes convictions sur les vertus de l'état de nature, rien ne doit sembler plus odieux, moins conforme à la volonté de Dieu que les tendances par certains côtés plus rationnelles du collectivisme moderne, né dans l'atmosphère empestée des grandes villes, sous la poussière noire des cheminées d'usine. La psychologie de ses prophètes, les Marx ou les Proudhon, n'est pas très différente au fond de celle du comte : ils se rapprochent même parfois de son idéal quand ils plantent par l'imagination les manufactures de l'avenir au sein de parcs délicieux et les peuplent de travailleurs qui seront des bergers d'idylle pendant leurs longues heures de loisir. Mais ces perspectives problématiques ne séduisaient pas le regard extatique du voyant d'Iasnaïa. Il n'avait que de la commisération pour les citoyens de la république collectiviste, si dépourvus à son avis de toute liberté véritable. Leurs théoriciens, disait-il avec une cruelle ironie, sont des *hommes aisés* (1), qui se voient déjà techniciens, dessinateurs, ordonnateurs dans l'usine universelle de demain et se gardent d'arrêter leur pensée sur la tâche machinale que continuera d'exécuter le tisserand ou sur le lourd chariot de mine

(1) Voir l'étude sur l'« Esclavage contemporain » dans *les Rayons de l'aube*, 1901.

qu'il faudra toujours pousser à force de bras vers la lumière !

Tolstoï estimait pour sa part que la division du travail ne doit pas être poussée à l'excès sous peine d'opprimer la liberté individuelle. Il jugeait, avec Fourier, que notre civilisation présente est en train de tomber dans cet excès. Pour marcher d'un pas délibéré vers le bonheur futur, l'humanité devra jeter pardessus bord comme un fardeau superflu les inventions du luxe et les servitudes du confort. Il est impossible en effet d'associer la civilisation matérielle à la liberté : il faut choisir entre ces deux avantages et adopter pour devise : *ou* civilisation, *ou* liberté. Or, ces « hommes aisés » qui mènent les foules collectivistes considèrent tous comme intangible la civilisation actuelle. Ils prennent donc nécessairement parti *contre* la liberté. Ne les écoute pas plus longtemps, ô peuple trop facilement abusé, prêchait le châtelain d'Iasnaïa en ses heures d'exaltation réformatrice. Que l'électricité et les chemins de fer *aillent au diable* s'il faut consacrer à leur entretien quatre-vingt-dix-neuf pour cent d'esclaves patentés ou même quelques esclaves seulement. Plutôt que de garder à ce prix toutes ces inventions de Satan, les hommes vraiment éclairés reviendraient volontiers à piocher la terre avec leurs mains ou retourneraient à la forêt vierge, abri de leurs lointains ancêtres (1).

(1) *Rayons de l'aube*, p. 131. Il est vrai que le comte a reproché depuis au Doukhobor Vériguine des assertions du même ordre (*Lettres*, t. II, p. 64 et 71), mais dans un de ses derniers écrits : *la Loi de l'amour et la loi de la violence*, il a mis en scène une adepte du marxisme qui traite le tolstoïsme de « fantaisie religieuse surannée », soulignant ainsi la persistante opposition des deux doctrines.

Telles sont les leçons de l'Evangile sainement interprété par Tolstoï, c'est-à-dire soigneusement réduit par le visionnaire russe à ses seuls éléments mystiques et privé du correctif ou, si l'on veut, du commentaire expérimental (et par conséquent rationnel) qui a été l'œuvre des *Eglises* depuis dix-huit siècles. Le vrai chrétien, dit-il, ne doit jamais penser à l'ordre général des sociétés parce que c'est là le métier de Dieu (1), et répugne même à se préoccuper de ses plus prochaines nécessités parce qu'aussitôt engagé sur les chemins de la prévoyance, on ne saurait plus s'arrêter dans cette voie dangereuse. La prévoyance sociale à longue échéance est ce que Tolstoï a nommé le « péché du *lucre* (2) ». L'homme qui, pour assurer sa subsistance et celle des siens, compte sur son travail au jour le jour, sur l'aide de ses frères et sur une organisation sociale nouvelle qui permettrait à chacun de vivre comme les oiseaux du ciel et comme les fleurs des champs (3), cet homme-là goûtera seul en paix les joies de la vie. Au contraire, celui qui s'est une fois préoccupé d'assurer au mieux la sécurité de son lendemain, ne saurait plus connaître une minute de tranquillité véritable. Voyez l'enfant ou l'animal (ces favoris de la morale romantique). Tolstoï estime qu'ils ne luttent jamais que pour se défendre, prêts à cesser le combat aussitôt qu'ils sont momentanément vainqueurs. C'est là le conseil de la sagesse : pour qui l'oublie, le but de l'existence sera désormais la lutte en elle-même. Devenu le prisonnier du Désir du pouvoir, il en connaîtra les insatiables appétits.

(1) *Rayons de l'aube*, p. 31.
(2) *Ibid.*, p. 100.
(3) *Paroles d'un homme libre*, p. 241.

Et le comte s'appuie une fois de plus, en cet endroit, sur le texte évangélique qui vante la vie semblable à celle des oiseaux du ciel ou du lys des champs, métaphore gracieuse, tout au plus conseil de renoncement pour quelques pasteurs de choix (1), qu'il persiste cependant à considérer pour sa part comme « l'affirmation de la loi constante de toute vie animale *sociale* (2) ». N'est-il pas tout au contraire évident que les *sociétés* animales elles-mêmes ne naissent qu'en vue de la prévoyance, que telle est la raison d'être du travail de la ruche, telle la vertu qui fit de la fourmi le symbole d'une prudence trop ignorée des cigales. Oui, ce seraient des cigales harmonieuses, tout d'abord extasiées devant leur propre musique, mais bientôt à charge aux autres comme à elles-mêmes que les adeptes du tolstoïsme littéral, et nous allons nous donner le spectacle d'une communauté humaine appliquée à traduire en actes ces imprudentes maximes.

(1) Saint François de Sales n'a-t-il pas été jusqu'à écrire : « Je vous le demande, Philothée, serait-ce une chose louable qu'un évêque voulût être solitaire comme un chartreux, ou que les personnes mariées ne pensassent pas plus à augmenter leur fortune que les capucins? (*Introduction à la vie dévote*, t. I, p. 3.)
(2) *Paroles d'un homme libre*, p. 168.

CHAPITRE II

LES DOUKHOBORS ET LEUR INFLUENCE

Tolstoï n'a pas emprunté ses conseils d'entier quiétisme économique à ses premiers inspirateurs paysans, les Sutaïeff ou les Bondareff : ceux-là savaient encore que le poète de l'isba aurait besoin *demain* de combustible afin que les hôtes de la rustique demeure pussent résister aux rigueurs de l'hiver moscovite, et les conseils d'inertie béate qui se dégagent des *Paroles d'un homme libre* ne sont pas imputables à leur seule influence. D'autres conseillers ont succédé à ceux-ci pour pousser plus avant vers les conclusions extrêmes la pensée si facilement suggestible du grand seigneur mystique. Nous voulons parler de ces singuliers Doukhobors qui ont tenu sans conteste la première place dans ses affections de vieillesse.

Lorsque le maître vient à parler de ses « chers sectaires », observait, il y a quelques années, un visiteur très bienveillant de Iasnaïa (1), on remarque la rapidité de sa parole, le tremblement de sa voix, la contraction de ses traits. On croit percevoir dans sa poitrine l'éveil d'une émotion profonde : il fait, de l'avant-bras, des gestes verticaux, par saccades, comme si tous

(1) G. Bourdon, *En écoutant Tolstoï*. p. 117.

ses muscles se tendaient pour appuyer une affirmation douloureuse. C'est que l'on touchait là au point central de sa personnalité émotive et de sa préoccupation subconsciente. Il convient donc de faire à présent connaissance avec ces personnages d'importance qui ont exercé une si décisive action sur la pensée de Tolstoï, et, par là, sur les tendances de la morale contemporaine.

I. — *Le passé des Doukhobors.*

Pour notre part, nous nous souvenons de les avoir rencontrés tout d'abord au cours d'une étude qui ne semblait pas devoir nous amener à leur contact. Ce fut en lisant les œuvres du comte de Gobineau, ce curieux philosophe de la notion de race dont le nom a été souvent prononcé depuis quelques années. Lorsque ce diplomate écrivain traversa le Caucase, au retour d'une mission en Perse, il y a environ un demi-siècle, il eut sans nul doute l'occasion de fréquenter au passage quelques sectaires doukhobors, car il a fait figurer l'un d'eux dans la première de ses spirituelles *Nouvelles asiatiques*, dans celle qui est intitulée *la Danseuse de Shamaka*. Il les appelle des Doukhoboretz et il traduit ce mot par *ennemi* de l'esprit, ou lutteur *contre* l'esprit, au lieu que Tolstoï et ses protégés eux-mêmes l'écrivent aujourd'hui Doukhobor et l'interprètent par « lutteur *pour* le triomphe de l'esprit ». Versions entièrement contradictoires qui laissent présager déjà des doctrines morales assez nuageuses, puisqu'on a pu les présenter à quelques années de distance sous deux étiquettes aussi dissemblables.

Gobineau résume ainsi la doctrine quiétiste et saint-simonienne de ces bizarres personnages : la chair, à leur avis, n'est mue que par des instincts salutaires, en sorte que la source de toute corruption ne saurait être que dans l'esprit et dans l'exercice du raisonnement. La débauche et la boisson, par exemple, sont considérées par eux comme licites dès que leur tempérament les y porte. Il leur paraît alors permis de s'y adonner sans scrupules et le Doukhoboretz qui figure dans les *Nouvelles asiatiques* ne s'en fait pas faute pour sa part. C'est un riche propriétaire terrien aux mœurs rabelaisiennes, un grand gaillard vigoureux et jovial, vêtu commodément mais sans recherche, ami de la table et des amours faciles. Il faut probablement voir en lui un des chefs de la secte, car la communauté est toujours restée pauvre dans son ensemble, comme nous allons le dire, et n'a donné la fortune qu'à ses conducteurs spirituels. Bon homme au surplus, gai compagnon, obligeant à l'occasion et fort apprécié de son voisinage, il est néanmoins dépourvu des scrupules moraux les plus élémentaires et se livre en somme à la traite des blanches (ou pis encore) dans ces milieux levantins, demi-chrétiens, demi-musulmans avec lesquels il se trouve en relation d'affaires. Ce serait donc, à notre point de vue d'Occidentaux, un assez vilain personnage, et l'indulgence ironique dont le voyageur français le fait bénéficier au cours de son récit, dissimule à peine le sentiment de mépris qui est au fond de sa pensée.

Au surplus, l'appréciation de notre compatriote reflète assez exactement l'opinion de la Russie officielle sur les Doukhobors, vers le milieu du siècle dernier. Née depuis plus de cent ans dans les gouver-

nements de Tambov et d'Ekaterinoslav (1), cette secte, analogue à celle des Anabaptistes, reprit à son compte toutes les fantaisies mystiques que favorise la doctrine chrétienne, aussitôt qu'elle se trouve livrée à l'interprétation du sens individuel. Conçue d'abord comme une protestation passive contre l'oppression bureaucratique, la réaction des Doukhobors dépassa bientôt la mesure : ils en vinrent à nier toute hiérarchie, à rejeter toute réglementation sociale. Ces dangereuses tendances se propagent aisément de façon épidémique en pays russe. Aussi, par mesure de prudence, les premiers Doukhobors furent-ils exilés en Crimée vers 1802 ; puis, la génération suivante dut aller habiter la région transcaucasienne en 1839. Certains rapports officiels, qui seuls nous renseignent sur leur passé, nous font entrevoir dans leur communauté de réelles vertus charitables, mais aussi tous les excès qu'entraîne sans faute le silence de la raison devant les suggestions du sentiment. D'une part, respect de la famille, patience, longanimité, mansuétude évangélique ; d'autre part, aveugle abandon aux directions des plus intelligents, des plus « inspirés » du groupe et bientôt organisation d'une sorte de lamaïsme grossier. Ils divinisaient leurs chefs et considéraient en principe le plus influent de ces derniers comme une réincarnation du Christ. Or, un Messie ne peut être autre chose qu'un maître infaillible et les abus de pouvoir se font rarement attendre en pareille occurrence.

L'enquête ordonnée par Nicolas Ier vers 1840 constata chez les Doukhobors l'usage des châtiments cor-

(1) Consulter en particulier sur le passé des Doukhobors l'excellente étude signée Dmitri dans le *Figaro* du 2 janvier 1903.

porels, l'existence de chambres de torture et même d'oubliettes ou d'*in-pace*. Il est vrai qu'on peut suspecter d'exagération plus ou moins volontaire les rapports fournis par des inspecteurs courtisans du pouvoir central et mal préparés par leur formation intellectuelle à comprendre les modes de raisonnement qui sont propres au mysticisme. Se singulariser, c'est déjà se rendre coupable, en quelque mesure, aux yeux d'administrateurs aveuglés par la routine et guidés par le désir de plaire en haut lieu. Les envoyés de l'empereur remarquèrent encore des mœurs extrêmement dissolues chez ces gens aussi ignorants qu'exaltés. Jugeant fort agréable à Dieu la débauche effrénée de leurs chefs, incarnations du Christ à leurs yeux, ils supportaient en effet de leur part ce qu'on appelait jadis en France l'exercice du « droit du seigneur ». Si ce n'était là l'image exacte de la communauté des Doukhobors, ce fut, à coup sûr, l'opinion que Gobineau rencontra chez leurs voisins dans le Caucase, quelques années après le rapport présenté au tzar Nicolas, opinion qui fut confirmée dans son esprit par ses observations personnelles. Sinon, il eût autrement dessiné la figure de cet « ennemi de l'esprit » qu'il avait connu au passage et qui, sans nul doute, fut un de ces lamas omnipotents et débauchés dont les sectaires faisaient malgré tout des « personnifications de Dieu ».

Quelles que fussent les singularités de leurs usages, les Doukhobors passaient vers cette époque pour plus originaux que dangereux. En dépit des réserves théoriques imposées par leur foi, leurs chefs payaient pour eux l'impôt en secret, régulièrement, largement ; en général, ils s'acquittaient plus scrupuleusement que

les orthodoxes de tous leurs devoirs civiques. Il semble que leurs relations avec les autorités se soient peu à peu envenimées depuis le milieu du dix-neuvième siècle parce que leur exaltation, entretenue par certains prophètes, les rendait rebelles à toute innovation administrative et qu'ils restaient immobiles, en somme, dans une Russie depuis longtemps orientée vers la civilisation européenne. Des conflits devenaient inévitables entre l'état moderne et ces attardés.

En 1885, un dernier incident acheva de porter le désordre dans leur communauté déjà moins paisible et moins prospère que par le passé. Le Christ s'incarnait à leurs yeux, depuis plusieurs générations, dans la famille Kalmikov, animant de son souffle divin le fils, ou, au besoin, la fille après le père. Lorsque la dernière survivante de cette sainte lignée, Loukéria Kalmykova, vint à mourir, une lutte acharnée pour le pouvoir et pour la fortune dont elle disposait de son vivant s'engagea entre ses héritiers naturels, des cousins de son sang, et son secrétaire particulier, Pierre Vériguine, homme d'un extérieur avenant et de manières insinuantes, mais de moralité douteuse si nous en croyons les témoignages russes qui sont à la base de cette étude. Les tribunaux, auxquels il fallut bien recourir pour trancher ce différend, attribuèrent la fortune aux parents de Loukéria. Mais ces derniers, probablement trop peu doués du côté de l'esprit pour exercer le pouvoir théocratique, durent l'abandonner en fait à Vériguine, qui se déclara fils naturel du dernier « Christ » en fonction et entra dès lors en possession de la suprématie incontestée, discrétionnaire qui constituait le privilège de son emploi. Les dissensions ne pouvaient que s'enve-

nimer au sein de la communauté désormais déchirée par des compétitions de toutes sortes, et le « Christ » Vériguine fut enfin déporté, par mesure administrative, dans le gouvernement d'Arkhangel d'abord, en Sibérie un peu plus tard.

C'est quelque temps après ces événements, vers 1895, que Léon Tolstoï se vit mettre en relations avec les Doukhobors par les soins de son ami, M. P. Birjoukov. Cet honorable publiciste moscovite avait déjà subi pour sa part la séduction des vertus familiales et des excellentes qualités de cœur qui distinguaient, nous l'avons dit, les plus humbles d'entre ces sectaires, ceux que rien ne mêlait à ces luttes toutes terrestres pour la puissance et pour le « lucre » dont nous venons de donner le spectacle fâcheux. Birjoukov et Tolstoï firent donc ensemble (1) la connaissance de trois Doukhobors de marque, venus à Moscou pour présenter leurs adieux à Vériguine qu'on allait mettre en route vers la Sibérie. Les deux littérateurs se trouvèrent en présence d'hommes de haute taille, vêtus d'habits magnifiques, mi-paysans, mi-cosaques, aux manières à la fois aimables et solennelles : leur air digne et grave supposait une véritable tradition aristocratique et révélait l'habitude de gouverner les hommes. Aux questions pressantes de Tolstoï qui cherchait à préciser les points communs entre sa doctrine néoévangélique et la leur, ils répondirent de façon à le convaincre que leurs mystiques aspirations sociales étaient en effet fort analogues aux siennes. Ils ajoutèrent, sur un ton de mystère,

(1) Voir la brochure intitulée *Tolstoï et les Doukhobors*. Paris, Stock, 1902.

que l'application de ces idées ne faisait que commencer chez eux, qu'un petit nombre seulement vivait et pensait selon la vérité, mais que bientôt tous seraient d'accord pour la chercher ensemble. Que des mobiles humains, trop humains, de revanche ou de conquête aient alors inspiré la conduite du « Christ » Vériguine, dépossédé par la loi russe du bien des « Christs » ses prédécesseurs, qu'une perspective de domination plus entière ait conseillé cette recrudescence de mysticisme social que nous voyons ici fomentée par ses soins à la veille de son temporaire exil, c'est ce qu'il est permis de soupçonner, sinon d'affirmer ou de démontrer sans réplique.

II. — *Réciproques suggestions.*

Quoi qu'il en soit, il semble que, depuis cette entrevue mémorable, ces deux théories mystiques de la nature humaine, tolstoïsme et doukhoborisme, aient exercé l'une sur l'autre une réciproque action suggestive qui les conduisit toutes deux du même pas vers les solutions extrêmes. En effet, Tolstoï demeura, quant à lui, très frappé de la conversation que nous venons de rapporter, et, d'autre part, peu de temps après, vers 1897, un partisan décidé de sa doctrine, un propagandiste déjà préparé à son rôle par quelques précédentes missions apostoliques, le prince Hilkov, s'avisa de rédiger à l'usage des Doukhobors un catéchisme tolstoïste intitulé *la Confession d'un chrétien*. Imprimé à Remington, à l'abri de la censure russe, ce livre fut répandu parmi les sectaires avec d'autres écrits de Tolstoï : il acheva ce

que la persécution avait commencé ; il développa jusqu'à son comble l'exaltation de ces pauvres gens. D'autres tolstoïsants allaient leur porter la bonne parole en personne et poussaient le dévouement à cette mission jusqu'à se louer dans les villages doukhobors comme ouvriers agricoles afin d'exercer une influence plus directe sur l'esprit des habitants. Vériguine lui-même fut catéchisé et conquis au tolstoïsme dans son exil, en sorte qu'il collabora de loin à une propagande en si parfait accord avec ses propres desseins.

Les Doukhobors avaient vécu jusque-là dans une suffisante aisance, fruit de leur exploitation agricole à demi communiste. Ils n'avaient jamais songé à contrôler l'emploi des revenus généraux de leur travail. Leurs chefs disposaient des économies de la secte. Les impôts, qu'en principe on s'interdisait de payer, étaient néanmoins soldés avec la complicité tacite des intéressés, ainsi que nous l'avons dit. S'ils refusaient de porter les armes, c'était aussi de façon toute théorique, car l'autorité militaire brisait facilement leur résistance sur ce point. Enfin, ils mangeaient de la chair animale sans scrupule sérieux. Sous l'influence de Tolstoï, toutes ces tolérances furent supprimées par les dirigeants de la secte : il fallut vendre ce qui n'était pas strictement nécessaire à la vie, pratiquer le végétarisme, refuser l'impôt, rejeter toute charge civique et en particulier le devoir militaire. Cette dernière innovation surtout entraîna des conséquences lamentables pour les réfractaires : aussi leurs inspirateurs et protecteurs se résolurent-ils bientôt à leur faciliter l'émigration vers des contrées où le service obligatoire ne fût pas encore en vigueur. L'île de

Chypre et surtout le Canada reçurent alors des colonies de Doukhobors auxquels Tolstoï prêta généreusement son appui pécuniaire en leur consacrant les droits d'auteur de son dernier roman, *Résurrection.*

Mais le libre continent nord-américain ne paraît pas avoir fourni à ces hôtes exigeants une patrie selon leur cœur. Singulière inspiration au surplus que de transplanter en terre anglo-saxonne les représentants héréditaires d'un état d'âme aussi pleinement chimérique, les voisins par la pensée de ces populations bouddhiques de l'Inde dans lesquelles l'Anglais voit jusqu'ici d'éternelles mineures, qu'il convient de maintenir en tutelle et de régenter sévèrement pour leur bien. Ce n'est point par caprice, certes, mais par instinct que leur plus récent prophète, Tolstoï, abhorrait Rudyard Kipling et maudissait la littérature impérialiste qui a fleuri récemment sur le sol britannique (1). Aussi les Doukhobors ont-ils bientôt connu, en pays transatlantique, de nouvelles difficultés de vivre. Nous sommes assez vaguement renseignés sur leurs faits et gestes dans ces lointaines régions du Far West, mais la presse nous transmet périodiquement des rumeurs singulières au sujet des nouveaux colons moscovites. Tantôt on nous les montre rendant la liberté à leurs animaux domestiques afin de n'opprimer plus désormais aucun être vivant. Tantôt on nous annonce qu'ils ont même proscrit l'emploi du cuir et de la laine dans leur vêtement en raison des origines animales de ces matériaux. Pendant des mois, ils ont essayé de faire par eux-mêmes le travail agricole jadis exécuté par

(1) Voir dans la *Revue des Deux Mondes* du 15 août 1902 l'article de Th. Bentzon intitulé *Autour de Tolstoï.*

leurs bêtes de somme ; après quoi, saisis d'une sorte de fureur prosélytique ou simplement repris de cette impulsion nomade, de cette nostalgie de l'inconnu qui est atavique chez le paysan russe, ils se sont mis en marche tous ensemble vers quelque vague terre de promission, semant sur leur passage les malades et les mourants.

Tolstoï s'est montré longtemps fort optimiste quant à l'avenir de ses protégés. En 1902, il traitait de crise de croissance, de malentendus déjà dissipés les difficultés de toutes sortes qui s'élevaient entre eux et les autorités canadiennes (1). Mais la tranquillité n'a pas régné longtemps chez les Doukhobors, si tant est qu'elle se soit jamais établie dans leurs rangs. Une nouvelle extravagance, l'*adamisme* (la prétention de vivre sans nul vêtement), après avoir offusqué leurs voisins d'Amérique, avait été comprimée tant bien que mal par le retour du Christ Vériguine, enfin rendu à son troupeau après quelques années d'exil. Cette obsession semble toutefois s'être réveillée plus impérieuse depuis lors, car les journaux annoncent périodiquement les exodes accomplis par ces inquiets personnages, ajoutant d'ordinaire que « les fermiers qui les rencontrent assurent qu'ils marchent nus par la prairie (2) ».

De semblables pupilles sont destinés à donner quelques soucis à leur tuteur parce que l'arbre porte les fruits dont sa semence renfermait le germe et que les symptômes des épidémies mystiques collectives ne varient guère à travers les siècles. Quoi qu'il en soit de l'avenir des Doukhobors, Tolstoï a modelé son

(1) Voir le livre déjà cité de M. Bourdon, *En écoutant Tolstoï*.
(2) Voir en dernier lieu le *Temps* et le *Figaro* du 3 mai 1908.

suprême enseignement social sur les dispositions de leur cœur, cependant qu'eux-mêmes, ils conformaient tant bien que mal leur conduite à l'esprit de la doctrine tolstoïste. Ce sont eux qui lui firent concevoir comme réalisable à très bref délai une forme de société entièrement anarchique, dépourvue de lois et de force publique, où tout serait réglé non par le conseil de cette expérience sociale accumulée de l'espèce que nous avons nommée la Raison, mais par les impulsions irrésistibles de l'Amour. L'Europe a vu non sans stupéfaction ce psychologue pénétrant, ce grand peintre de la vie réelle résoudre désormais le difficile problème du gouvernement des hommes par le plus naïf, le plus enfantin des « égotismes ». « *Moi*, écrivait-il paisiblement, je n'ai pas besoin d'Etat... Je sais que *moi*, je n'ai pas besoin d'attaquer les hommes des autres nations, de les tuer, etc... » Il a construit les raisonnements les plus saugrenus pour convaincre ses lecteurs des classes populaires que les conflits armés entre nations n'étaient plus à redouter désormais. Un instant les Boers sont venus confirmer sa thèse antimilitariste en résistant d'abord victorieusement à l'assaut des armées régulières, mais il lui fallut bientôt déchanter sur ce point. Il n'en adoptait pas moins les yeux fermés, peu après, la thèse de ces journaux slaves mal éclairés qui annonçaient, à la veille de Port-Arthur et de Tsou-Shima, que le Japon ne voulait point la guerre et qu'en tout cas la *centième* partie de nos armées modernes suffirait à contenir les Jaunes en cas de besoin ; illusion qui étonne chez l'ancien

(1) Voir Ossip-Lourié, *Philosophie de Tolstoï* (Alcan), p. 136.
(2) *Rayons de l'aube*, p. 361.

soldat de Crimée, bon connaisseur des choses militaires. Le tonnerre des canonnades en Mandchourie utile aurait dû retentir comme un avertissement dans la thébaïde d'Iasnaïa.

Et pourtant, il n'y éveilla nul écho. A l'âge que Tolstoï avait alors atteint, on ne tient plus grand compte de données nouvelles de l'expérience et la pensée s'ossifie comme les artères. Longtemps il se montra fort sympathique aux Japonais qu'il prisait pour leurs vertus sociales de primitifs encore voisins du semi-communisme des clans : longtemps il refusa de discerner leur ardent impérialisme de race qui n'a plus guère aujourd'hui d'incrédules. Mais enfin, on lui apprit un jour qu'aux sujets du Mikado, qui sont bouddhistes (c'est-à-dire professent la fraternité universelle des êtres), leurs théologiens avaient cru devoir permettre, de façon expresse, le service militaire contre les Blancs. Et quelle doctrine religieuse pourrait, à la longue, refuser de s'accommoder aux nécessités primordiales de la vie, aux exigences bien lentement atténuées de la lutte, loi suprême de ce monde imparfait? Depuis cette révélation fâcheuse, Léon Nicolaiévitch avait commencé d'envelopper les Jaunes dans la réprobation qu'il réservait jadis à l'Européen militariste.

Une stérile indignation, c'est d'ailleurs toute la conséquence qu'il tira des événements de portée sans limite dont l'Extrême-Orient vient d'être sous nos yeux le théâtre. Il n'a point modifié, devant cette sévère leçon du destin, ses opinions sur le devoir militaire. Il continua de soutenir qu'on doit le refuser sans faiblesse jusqu'à souffrir, pour continuer cette résistance sainte, le plus affreux des martyres. On sait

avec quel enthousiasme il accueillit parfois la plus insignifiante manifestation dans ce sens : il alla jusqu'à porter à l'ordre du jour de la célébrité européenne ce garde national hollandais qui, ayant manqué l'exercice du dimanche, mit son absence sur le compte de ses convictions théoriques. Donc pas d'armées, mais aussi pas de lois, pas d'impôts, pas de police. Le patriotisme, l'esprit de corps, l'esprit de famille même sont des « séductions » mauvaises, résidus de notre nature animale. Le précepte évangélique qui commande d'offrir la joue à l'affront doit être pris au sens littéral, lui aussi. La *non-résistance au mal par la violence,* c'était là l'unique règle proposée par Tolstoï à la société de demain et il est superflu d'insister sur les pénibles sophismes que lui imposa parfois la nécessité de défendre un précepte si véritablement contre nature (1).

La conviction qui le soutint au cours de son entreprise surhumaine, ce fut une espérance sans bornes dans la vertu de l'exemple : espérance qui serait acceptable pourvu qu'elle restât modérée, mais qu'il eut le tort d'enfler jusqu'à en faire un acte de foi passionné dans l'omnipotence de la suggestion. Obéissez tout d'abord à la voix de votre « conscience » (et l'on sait que cette « conscience » jadis invoquée par Jean-Jacques n'est souvent que la subconscience, la parole de l'instinct ou des nerfs rebelles à la volonté raisonnée). Puis comptez sur le rayonnement immédiat, sur l'action contagieuse qu'exerceront vis-à-vis des voisins vos gestes de transe. Le caractère du peuple russe qu'on dit éminemment suggestible explique et

(1) *Rayons de l'aube*, p. 49, 364 et 366, par exemple.

peut-être justifie ce précepte en quelque mesure, mais là aussi la nature humaine reprendrait bientôt ses droits.

Tolstoï ne croit pas à cette réaction inévitable de la volonté de puissance un instant comprimée par surprise. Il faut, disait-il, aimer jusqu'à Hérode, parce que ce tyran pourra bien rester vingt ans insensible à l'amour que vous lui témoignerez malgré ses fureurs. A la vingt et unième année, vous le forcerez à vous aimer et à aimer du même coup les autres hommes, car telle est la vertu de la suggestion mystique. Et qui donc en parlerait mieux que celui qui, l'ayant si fréquemment subie pour sa part, l'exerce si visiblement à son tour sur certains esprits bien préparés pour l'accueillir ? Qu'il y ait au surplus de la générosité dans ce retour aux maximes les plus attendries de l'Evangile, nul ne s'avisera de le nier. Il est fort dangereux seulement de les isoler de leur contexte, de les juger assez solides pour former à elles seules l'assise d'un édifice social immédiatement, totalement renouvelé et de travailler dès lors sans autre scrupule à jeter bas les institutions séculaires qui nous offrent aujourd'hui leur abri. A ce jeu, l'humanité désaccoutumée des intempéries morales par un long séjour sous le toit protecteur de ses codes, risque de coucher pour des siècles à la belle étoile, au grand détriment de sa santé qui n'est plus celle de l'habitant lointain des cavernes.

III. — *Evolution ou révolution?*

Il faut attendre vingt ans la conversion d'Hérode. Convient-il de montrer une même patience devant

l'opiniâtreté de l'Etat moderne, insuffisamment enclin à se laisser désarmer, puis supprimer sans délai? C'est ce qu'il est difficile de décider parfois en présence des leçons de Tolstoï. On constate en effet, dans les suggestions morales et sociales de ses dernières années, une ambiguïté qui fut peut-être le reflet des contradictions dont il laissa foisonner sa propre vie jusqu'à la veille de sa mort. Il a suffisamment démontré par sa fin qu'il en souffrait lui-même. Seule son hésitation devant le sacrifice entier de ses affections — ce premier pas cependant de toute mission apostolique — le fit mener la vie large et confortable qu'il accepta longtemps sous l'égide de ces mêmes lois dont il conseillait à autrui le dédain (1). Comme certain curé de village, doué de plus d'humilité que de courage, il était réduit à exhorter ses fidèles en ces termes : « Faites comme je dis et non pas comme je fais ! » Car il payait ses impôts et continuait d'écrire des livres tout en interdisant ces deux faiblesses à ses disciples (2).

Son dernier geste a marqué la volonté de rompre avec de si regrettables accommodements de conscience, mais il est certain que sa doctrine, elle aussi, eut deux visages, deux voix pour prodiguer des conseils souvent fort inconciliables entre eux. Fut-il partisan, en morale comme en politique, d'une évolution prudente et mesurée vers le mieux, ou plutôt d'une

(1) Il a été publié dans le *Figaro* du 27 décembre 1910 une fort belle lettre qu'il adressait, dès 1897, à la comtesse Tolstoï pour lui dire son intention de rompre prochainement avec l'existence luxueuse qu'il menait à contre-cœur depuis seize années déjà. Les termes de cet adieu sont d'une mesure et d'une délicatesse admirables.

(2) On consultera utilement sur la vie intime de Tolstoï dans ses dernières années le piquant ouvrage de D. Merejkowski, *Tolstoï et Dostoïewski*.

révolution soudaine, violente et radicale, c'est ce qu'il n'est pas facile à discerner dans ses écrits. Ecoutez, d'une part, ces conseils de modération et de sagesse (1) : le monde se perfectionne insensiblement en sorte que le devoir de l'homme est de participer à ce mouvement *progressif* et d'y collaborer de son mieux. Certaines améliorations sont sur le point d'être réalisées prochainement : l'émancipation du prolétariat, par exemple, et le triomphe du végétarisme ; mais d'autres appartiennent encore à la catégorie de l'idéal (2) ; elles occupent certains esprits d'avant-garde avant d'entamer une lutte plus directe contre les formes anciennes de la vie universelle : telle l'abolition de la violence, la communauté des biens, la fraternité des peuples. Puisqu'il existe ainsi « une foule de degrés (3) » dans la marche de l'humanité vers le bien, l'individu se doit de travailler dans sa sphère à cet avènement désirable et de faire provisoirement pour le mieux avec la confiance qu'il sera tôt ou tard récompensé de son effort. Voilà, certes, un programme de vie ou de réforme sociale que nul moraliste sage ne se refuserait à contresigner au besoin.

Dans sa *Doctrine chrétienne*, Tolstoï répète que la destruction du péché exige un *lent effort* et qu'il est imprudent de compter sur les miracles de la grâce pour triompher de nos passions mauvaises. Si de nos jours, a-t-il écrit, en propres termes (4), la situation semble désespérée pour les défenseurs de la bonne cause, c'est que l'homme, ayant compris la perver-

(1) *Paroles d'un homme libre*, p. 359.
(2) *Rayons de l'aube*, p. 257.
(3) *Ibid.*, p. 385.
(4) *Paroles d'un homme libre*, p. 255.

sité de sa conduite, prétend s'affranchir *d'un seul coup* de ce mal. Or, de même que dans le monde physique les grandes transformations ne s'accomplissent pas tout d'un coup, mais par l'évolution lente et continue de la nature ; ainsi, dans le monde spirituel, l'affranchissement du péché, la marche vers la perfection ne se réalise que par l'opposition lente et continue à la suggestion du péché, par la destruction progressive de ses parties constituantes. Et tout cela est bien dans la vraie tradition de la morale rationnelle ou chrétienne.

Malheureusement, comme il arrive aux âmes affectées de la disposition romantique, ces sages résolutions demeurèrent chez Tolstoï à l'état de « velléités », d'intentions furtives et fugitives, bientôt noyées sous le flot des aspirations mystiques auxquelles il ne savait se soustraire. Voici, en effet, de tout autres conseils dont l'expression alterne sans cesse avec celle des avis que nous venons de résumer. Dès longtemps l'auteur de *Ma religion* (1) avait averti ses lecteurs que Jésus n'a nullement présenté sa doctrine comme un idéal lointain, difficilement accessible et praticable, mais comme une prochaine et tangible réalité. L'apparition des Doukhobors sur l'horizon moral du comte devait l'amener à de plus pressantes affirmations. Après qu'il eut pratiqué ces sectaires, il se montra convaincu que la société « chrétienne » (c'est-à-dire anarchique) est *dès à présent* réalisable. A l'en croire, les dernières années du dix-neuvième siècle auraient suffisamment démontré à tous les esprits de bonne foi que l'homme peut dorénavant se passer de gou-

(1) Page 47.

vernement (1). Et les formules d'entière certitude à cet égard se sont pressées bientôt sous sa plume. C'est *dès aujourd'hui* (2) qu'un chrétien ne peut plus participer au fonctionnement de l'Etat sans se rendre complice de tous les crimes imputables à ce moderne Léviathan. C'est dès aujourd'hui encore que les gouvernements — qui ont bien pu présenter quelque utilité dans le passé — sont devenus non seulement inutiles, mais funestes (3) : à ce point que notre devoir est de les anéantir sans délai par tous les moyens, assurés que nous serons de servir ainsi la volonté d'un Dieu allié. C'est encore *dès à présent* (4) que les vrais chrétiens ont à refuser tout service, impôt ou conscription à la poignée de fonctionnaires qui les exploitent.

Lisons encore, pour être entièrement édifiés, certaine lettre au directeur d'un journal anglais dont le thème est l'*actualité immédiate* de la doctrine tolstoïenne *intégrale*, sans concessions ni restrictions d'aucune sorte (5) : et signalons enfin ces anathèmes emportés sur les « mondains » qui se croient clairvoyants parce qu'ils jugent prématuré l'accomplissement de la loi du Christ et continuent à n'en tenir *pour le moment* nul compte en pratiquant la violence légale et l'assassinat guerrier (6) ; alors que, bien au contraire, il importe d'agir *tout de suite*, de toutes ses forces, sans écouter personne, et surtout sans s'attarder à l'examen des conséquences possibles de nos actes.

Il est vrai que cette dernière phrase s'appliquait,

(1) *Rayons de l'aube*, p. 360.
(2) *Paroles d'un homme libre*, p. 373.
(3) *Rayons de l'aube*, p. 272.
(4) *Ibid.* Lettre aux libéraux.
(5) *Rayons de l'aube*, p. 27.
(6) *Ibid*,, p. 46 et 47.

dans la pensée du comte, à l'action pacifique par excellence, au refus de porter les armes et à la célèbre « non-résistance au mal par la violence ». Mais n'a-t-il pas conseillé l'action violente à l'occasion? Il a protesté certain jour (1) contre la punition qui atteint un ouvrier mineur lorsque celui-ci emporte, frauduleusement caché sous sa blouse, un kilogramme du plomb de la mine, — la « billionième » partie de la propriété du patron, — essayant ainsi de reprendre au riche une infime portion de ce que ce dernier lui a pris à lui-même sous le couvert des lois ! Pourtant, ce n'est pas là faire acte d'amour et si tous les ouvriers exerçaient impunément tous les jours ce droit de reprise, le « billion » du patron serait vite fondu, car les derniers sortants reprendraient à eux seuls le tiers ou la moitié de sa fortune. Lors de certaines grèves hollandaises, le comte s'indignait encore que l'on eût mis sur pied la milice pour protéger le domicile des industriels, menacés par des agresseurs « agissant dans les *strictes limites de leur droit* (2) ». Si ce n'est là une excitation à la violence, c'est que les mots ont décidément perdu leur sens rationnel dans le vocabulaire de l'impérialisme mystique.

Les souverains (excepté ce métaphorique Hérode dont nous avons déjà rencontré le nom) se voient d'ailleurs exclus aussi bien que les industriels du domaine de l'amour universel et de la non-résistance au mal par la violence. L'empereur Guillaume a été traité par Tolstoï d'homme borné, peu cultivé, caressant pour tout idéal celui du sous-officier prussien :

(1) *Paroles d'un homme libre*, p. 55.
(2) *Rayons de l'aube*, p. 133.

c'est, en un mot, « un des plus horribles représentants des potentats européens (1) ! » Quant à l'autocrate de toutes les Russies, son lointain parent par le sang, Tolstoï n'hésita pas à lui résister par la violence, tout au moins en paroles. A en croire ce descendant de Rourik et de Michel le Saint qu'était le châtelain de Iasnaïa, le tzar actuel ne remplit même pas les obligations « très faciles » de sa charge et vole donc l'argent de ses sujets (2). Il n'a aucune conception sérieuse de la vie. Elevé dans un régiment de la garde impériale, il ne comprend rien et ne peut rien comprendre aux nécessités de son époque : il répond « avec effronterie et manque de tact » aux représentants du peuple venus pour le saluer. Enfin, l'exemplaire de l'Evangile annoté par le comte n'avait sans doute aucun trait rouge sous cette parole fameuse de Jésus-Christ : « Rendez à César ce qui est à César. » Il enseignait en effet sans scrupule qu'on doit tout à Dieu et *rien* au prétendu César sur lequel il s'exprime en ces termes : « Ce César est un homme étranger que nous haïssons. » Telles sont les provisoires licences qu'autorise ce prétendu commandement d'amour universel, qui n'est que le déguisement d'un impérialisme mystique incapable de se connaître lui-même.

Oui, certes, on s'aimera « tout à l'heure » quand on sera entre soi et qu'on aura préalablement écrasé l'adversaire qui ferme la voie du pouvoir sur les choses ou sur les gens. Aussi ces prédications d'un amour étrangement conditionnel et différé nous ont-elles rappelé maintes fois la facétie de ce barbier qui avait

(1) *Rayons de l'aube*, p. 163, 248.
(2) *Paroles d'un homme libre*, p. 54.

écrit, dit-on, sur son enseigne : « *Demain* on rasera gratis en ce lieu pour l'*amour* de l'art et du prochain ! » Par malheur, les clients qui repassaient le lendemain, sur la foi de l'enseigne fallacieuse, retrouvaient l'inscription immuable, — aussi bien que d'autres retrouvent sous les illusions de leur rêve la tenace volonté de puissance ancrée dans les profondeurs de la nature humaine. — Ils devaient donc se résoudre à payer une fois de plus, pour la présente journée, les services du figaro villageois, de même que l'humanité payera toujours, sous une forme ou sous une autre, ceux qui lui seront rendus par ses exemplaires de choix, sous peine de voir se tarir sans délai la source du progrès (qui est l'initiative individuelle intéressée) et même le réservoir lentement rempli de la civilisation actuelle.

Les excès de cette prédication follement mystique ont choqué jusqu'aux révolutionnaires, mieux doués de sang-froid, qui travaillent à la transformation sociale de la Russie. « Tolstoï, disait l'un des plus célèbres il y a quelques années (1), est un aristocrate. Il est né parmi ceux qui commandent : aujourd'hui, il est comme un général qui ignorerait l'état d'esprit de son armée. Il n'est pas du peuple et ne le connaît pas. Il ignore quels sont ses besoins réels, quelle est sa vie et ce qu'il faut lui donner avant tout. Il n'a aucun mandat pour parler au nom du peuple. Les choses qu'il nous dit ne sont pas celles que la Russie réclame quant à présent. Pour lui le progrès lent, pas à pas, difficile, terre à terre de l'humanité, le respect de soi-même et d'autrui, le foyer inviolable, la loi égale pour

(1) Voir une conversation avec Gorki publiée dans le *Petit Temps* du 11 juin 1905.

tous, la liberté de conscience nécessaire, le droit primant la force, l'industrie mise à la portée de chacun, les hommes réglant eux-mêmes de leur mieux les affaires communes qui les concernent, tout cela n'est rien comparé aux délices de son rêve mystique. Ce sont pourtant ces conquêtes-là que la Russie veut réaliser tout d'abord. Il rabache sur la non-résistance au mal ; nous demandons une constitution et des écoles, etc... »

Plus récemment, dans ce même milieu révolutionnaire, l'oraison funèbre du patriarche de Iasnaïa fut prononcée sur le même ton (1) : « Nous ne pouvons pardonner au prétendu prophète ses confuses idées, ses contradictions, ses prédications endormeuses et surtout son esprit profondément, irrémédiablement antirévolutionnaire et réactionnaire... Qu'a-t-il donné aux masses? Rien, absolument rien, ou plutôt moins que rien, c'est-à-dire des négations et des conseils d'abnégation, ce qui est le comble de l'esprit réactionnaire et apeuré. Tolstoï a fait, par ses théories faussement évangéliques, plus de mal à l'*évolution* du peuple russe que toutes les polices du tzar et tous les Saints-Synodes... Ce grand seigneur a beau faire, il a beau mettre une blouse de paysan et pousser la charrue, il reste un gentilhomme russe avec toute la mentalité féodale de sa caste. C'est un boyard qui joue au moujik. Nous aimons encore mieux ceux qui les fouettent ! »

Certes, Tolstoï s'oppose à l'*évolution* de la Russie dans le sens du socialisme rationnel. Mais s'oppose-t-il à la *révolution?* C'est une autre affaire. Un excel-

(1) Voir le *Temps* du 22 novembre 1910.

lent connaisseur des choses moscovites pouvait récemment écrire (1) : « Nos anarchistes russes sont antireligieux au suprême degré. Les théories tolstoïstes les font sourire et ils ne se gênent pas pour ajouter : « Le vieux radote, mais il nous est utile, car il démolit la société ! »

IV. — « *Résurrection* ».

Nous terminerons ces considérations sommaires sur le mysticisme de Tolstoï par un fort instructif aperçu au sujet de son dernier et illustre roman, *Résurrection*, qui a tiré des larmes à l'Europe entière et qui résume au mieux, tout en l'insinuant par le prestige du talent, sa romantique interprétation de la nature humaine. Un distingué publiciste nous a jadis raconté l'histoire véridique qui servit de point de départ à l'auteur (2). Le Nekhludov de la réalité qui n'était pas prince, mais seulement bon gentilhomme terrien, avait le goût du rêve, de l'utopie et professait sur la justice humaine des idées qui sont fort à la mode de notre époque. Il pensait, avec maint disciple attardé de Jean-Jacques, que l'individu n'est jamais coupable et la société toujours, comme Vigny l'a jadis proclamé dans une phrase célèbre d'un autre admirable roman, *Stello*. Ainsi la responsabilité des crimes incombe bien moins à ceux qui les commettent qu'à la mauvaise volonté sociale de leurs semblables.

(1) Voir le *Journal des Débats*, 4 mai 1910.
(2) Voir dans le *Temps* du 13 février 1903 la communication de M. M. Delines.

Il en concluait, dans une impulsion toute mystique du sentiment, que la faute doit être expiée non point par le châtiment du coupable, mais par le sacrifice volontaire d'un innocent. A la différence de ce qui advient dans le roman, ce gentilhomme n'avait nullement séduit le premier la jeune accusée dont il suivit le procès par pur hasard ; il ne l'avait même jamais vue. Mais il se sentit ému par le récit que cette enfant (une Finnoise de seize ans) fit devant le tribunal lorsqu'on l'interrogea sur son passé. Une déplorable éducation l'avait conduite à la prostitution, puis au vol, et la condamnation que prononça néanmoins le jury parut confirmer les théories de notre homme sur l'inanité de la justice humaine. Il adressa donc au procureur impérial une demande officielle pour obtenir l'autorisation de s'unir, par les liens du mariage, à l'innocente condamnée.

On se souvient que, dans *Résurrection*, le projet de mariage est rompu parce que Katucha ne veut pas faire le malheur de son séducteur qu'elle n'a jamais cessé d'aimer. Au contraire, devant la demande imprévue du vrai Nekhludov, la vraie Maslowa se sentit transportée de joie à la pensée qu'un tel honneur allait devenir son partage. Par l'imagination, elle se voyait déjà grande dame et se livrait aux rêves les plus extravagants. C'est pourquoi le naïf fiancé de cette enfant irrémédiablement dépravée s'aperçut encore à temps qu'il faisait fausse route, que le sacrifice médité par lui serait inutile et qu'au lieu de relever la femme dégradée, il la jetterait seulement dans d'autres vices, ceux de la richesse mal comprise autant que mal employée. Il se retira plein de dégoût et mourut d'ailleurs peu de temps après des suites d'une affection

cérébrale que son exaltation réformatrice laissait trop facilement présager. Telle est la distance qui sépare la réalité humaine de la rêverie mystique.

Est-ce à dire que le mysticisme dont nous venons d'étudier quelques formes grossières et visiblement attardées n'ait à jouer aucun rôle dans le progrès moral et social de l'humanité? Nous ne le croyons pas pour notre part et nous jugeons au contraire qu'on ne saurait, sans étroitesse d'esprit, terminer par une condamnation sans nuances le procès de la morale mystique. Le mysticisme est un tonique de l'action, nous l'avons répété maintes fois. L'enthousiaste qui se juge l'allié, le porte-parole d'un Etre divin (ce qui est le fruit ordinaire de l'expérience mystique) (1), verra sa « volonté de puissance » utilement exaltée, si l'expérience consciente intervient au moment propice pour adapter à leur fin ses efforts, pour lui éviter de se briser sur des obstacles invincibles dont son exaltation lui aurait dissimulé la présence. Le progrès est fait de ces impulsions outrancières lorsqu'elles ont été corrigées par leurs propres excès, et c'est une juste proportion entre confiance mystique et sagace application de l'expérience qui marque les doctrines destinées à servir la cause du mieux. Après tout, les fidèles du progrès rationnel ne sont-ils pas les mystiques de la Raison? A leurs yeux, le principe divin révèle son

(1) On annonçait ces mois derniers du Sud marocain la mort d'un chef religieux qui fut l'adversaire acharné de notre influence. Son nom, Ma el Aïnin, signifie l'eau des yeux, les larmes, par allusion sans doute à quelque manifestation extatique. Et l'on nous apprenait qu'avant d'avoir imposé partout la foi à sa « baraka » ou *mission divine,* il avait passé par les degrés de *ouali* ou ami de Dieu, puis de *kotbe* ou pivot de la volonté sur la terre. Voilà le développement typique d'une vocation d'impérialiste mystique.

alliance avec l'humanité par ce progrès matériel et moral qui nous conduit lentement, à travers les erreurs, les faux pas ou les régressions temporaires, mais pourtant d'une marche énergique et sûre vers de prestigieuses destinées.

APPENDICES

I

LE MYSTICISME PASSIONNEL

Il est une forme, très insidieuse et contagieuse au plus haut point, du mysticisme romantique sur laquelle nous n'avons pas eu l'occasion de nous arrêter dans ce volume. Nous nous réservons de l'étudier prochainement plus à loisir et nous en dirons ici quelques mots seulement.

Après qu'on a proclamé avec Jean-Jacques : « Je suis bon naturellement : les suggestions de l'instinct, cette voix de la Providence, ne peuvent être que bonnes en mon cœur », il est fort tentant de préciser davantage encore et d'ajouter : « Les impulsions de la passion sont en moi l'expression de la volonté d'un Dieu allié, paternel, infiniment sage et qui n'a pas mis sans raisons dans mon sein cet élan. » Si l'on supprime en effet la notion chrétienne de péché originel et de tentation diabolique, il ne reste plus que Dieu seul, avec toute sa majesté séculaire, pour endosser la responsabilité des plus antisociales velléités que nous sentions bouillonner en notre âme ! Et la chose sera d'autant plus facile à faire accepter d'une opinion bien préparée que la passion dont on fera la voix de Dieu par excellence sera celle de l'*amour*, ce concept ambigu qui enveloppe à la fois les plus sublimes inspirations de la charité comme les plus égoïstes et bestiales impulsions des sens.

Le mysticisme romantique devait tirer sans délai de sa

conviction essentielle une conclusion si flatteuse aux appétits de ses adeptes. Déjà Saint-Preux ne s'adressait-il pas à son amante en ces termes : « Connaissez-le enfin, ma Julie : un *éternel arrêt du ciel* nous destina l'un pour l'autre... C'est la *première loi* qu'il faut écouter, etc. » Saint-Simon et Fourier, les deux commentateurs les plus influents de Jean-Jacques en matière sociale, écrivirent donc l'un et l'autre sur leur étendard la réhabilitation de la passion ; et l'on sait qu'amenée par les échos du saint-simonisme et par l'atmosphère de 1830 vers cette religion si flatteuse au tempérament exigeant qu'elle avait hérité de ses pères, George Sand donna soudain au mysticisme passionnel la plus immense popularité.

Nous empruntons au livre courageux de M. Louis Maigron sur *le Romantisme et les mœurs* (1) quelques documents capables d'éclairer provisoirement pour nous cette disposition d'esprit que nous considérons pour notre part comme le symptôme le plus décisif et le plus spontané du mal romantique. Voici, par exemple, la profession de foi d'une jeune femme de vingt-neuf ans, Valérie B..., en 1840 : « Dieu m'aurait-il mis au cœur ce besoin d'aimer, de me *dévouer* au bonheur d'un autre (on reconnaît le prétexte dont on sait combien George Sand abusa pour sa part), si ç'avait été pour m'enjoindre de ne pas le satisfaire? Ai-je le droit de *couper la végétation folle que sa main bienveillante y fait pousser?...* Ah ! elles me font sourire, celles qui ont toujours à la bouche le mot de devoir. Leur devoir, à elles, c'est la stérilité, l'incapacité de frémir : c'est l'impuissance... Si elles se sentaient au cœur le *divin* frisson, elles diraient comme moi : mon devoir, c'est d'aimer ; mon devoir, c'est de cultiver les forces et les ardeurs que la *Nature* a mises dans mon âme ; mon devoir, c'est de ne pas laisser éteindre la flamme *sacrée* ni détruire les *dons précieux que j'ai reçus du ciel!* »

C'est sur le même ton qu'Hortense Allart écrivait à Sainte-Beuve : « Si je rencontrais sur mon chemin une fille délicate, spirituelle et forte, je lui dirais de faire comme j'ai fait, de suivre *noblement* la nature (on sait ce que signifie cette formule), car la fille qui a un amant, même inférieur,

(1) Paris, Champion. 1910.

vit, existe, respire, est dans la vérité. verse des larmes, en jouit, cède *à la loi divine!* » Simple commentaire au surplus de cette phrase que George Sand mit dans une lettre d'amour à Musset, et que ce dernier fit immortelle en la transcrivant dans *On ne badine pas avec l'amour :* « C'est moi qui aurai vécu et non pas un être factice créé par mon *orgueil* et par mon ennui ! » Vivre sa vie, cet aphorisme est resté depuis le mot d'ordre des modernes mystiques de la passion. Toujours sur le même ton, Emma Bovary soupira dans l'oreille de son ami : « Je suis sûre que *là-haut*, ensemble, nos mères approuvent notre amour », et le poète Philothée O'Neddy résumera dans ces vers la morale nouvelle :

Eh bien, dit Jehovah, j'exauce ta demande!
Je te bénis, mon Fils! Lorsque l'amour commande
Tout doit obéir, tout, jusques à l'Éternel!
Un cœur qui sait aimer est la plus riche offrande
Dont on puisse jamais décorer mon autel!

Un certain Gustave B..., nous apprend encore M. Maigron, écrit à la femme du capitaine V... : « Non, mon cher amour, tu ne commets pas un crime en me donnant ton cœur. Tu accomplis le vœu de la Nature, tu suis la *voix de Dieu.* Car c'est Dieu lui-même qui a mis dans notre âme cet immense, cet inépuisable besoin d'amour. C'est *Dieu qui frémit en toi quand tes lèvres appellent mes baisers.* C'est *lui* qui te prescrit de m'ouvrir les bras et qui me dit, à moi, de t'ouvrir les miens ! » Cependant qu'une épouse de professeur, Amélie C..., couronne en ces termes (1841) la flamme d'un fringant Saint-Cyrien : « Oui, mon ami, vous avez raison et je me rends. J'ai bien réfléchi à ce que vous m'avez dit hier ; j'ai relu très lentement votre dernière missive et je pense comme vous qu'il serait monstrueux que la Providence nous eût mis au cœur des sentiments uniquement pour nous les faire trouver criminels. La Providence est douce, elle est *bonne*, elle veut notre bonheur et qu'elle sait bien, oh ! oui, qu'elle sait bien qu'il n'y a pas de plus grand bonheur sur cette terre que de s'aimer ! Aimons-nous donc, mon ami, aimons-nous... Croiriez-vous que depuis hier je n'ai fait que lire et relire

les vers que vous m'avez glissés? Je les sais par cœur. Qu'ils sont beaux, qu'ils sont vrais !

> Aimer, c'est se mêler aux divins cœurs des anges,
> Aimer, c'est s'enrôler aux célestes phalanges,
> Aimer, c'est adorer le Dieu juste, éternel,
> Aimer, c'est *écouter la voix même du ciel!* »

On l'écouta beaucoup alors, conclut l'habile collecteur de ces documents inappréciables, et l'on s'enrôla aux cris de : « Dieu le veut ! » dans des phalanges qui n'avaient rien de céleste malgré l'affirmation intéressée du fils de Mars et d'Apollon.

L'auteur, dont nous exploitons en ce moment les trouvailles, a pourtant rencontré mieux encore : Il faut lire dans l'original ce roman merveilleusement instructif (1), l'aventure d'une femme d'industriel avec un ingénieur employé dans l'usine du mari. Le galant, qui prétend avoir vu et visité à Paris George Sand elle-même sous ses habits d'étudiant, ne manque pas d'écrire lui aussi à sa patronne : « C'est la volonté de la Providence que nous restions l'un près de l'autre pour nous aimer d'un amour éternel. C'est *Dieu lui-même* qui t'a commandé de me sauver ! » Mais deux événements tragiques semblent cette fois porter ici-bas, sans délai, la protestation du ciel, irrité par l'abus sacrilège qui se fait parmi nous de son nom ; et la coupable atterrée passera le reste de ses jours à combattre l'influence de l'éloquente femme de lettres qu'elle appelle désormais *l'infâme.*

Enfin M. Maigron nous a fourni, sous la même forme savoureuse que les plaidoyers précédents, un réquisitoire furieux contre le mysticisme passionnel. C'est cette fois la lettre, si éloquente dans sa vulgarité, qu'une délaissée, Marguerite Z..., adresse au prétendu délégué du ciel dont elle a connu la très humaine inconstance : « Vous osez donc m'écrire qu'en me quittant vous ne faites qu'obéir aux injonctions suprêmes de la Providence, que c'est elle-même qui vous appelle ailleurs et que vous ne vous recon-

(1) Il a été publié par M. Maigron dans la *Revue de Paris* dès la fin de 1903.

naissez pas le droit de résister à cette impérieuse vocation? Ah ! laissez-moi rire, ou, plutôt, laissez-moi refouler une nausée... C'est de la malpropreté de mêler la Providence à de vilaines histoires, comme c'est de la malpropreté de se servir d'elle pour abandonner une femme. Oh ! je sais, je *n'ai pas toujours dit cela :* j'ai cru que l'amour venait de Dieu parce que vous me l'aviez fait croire. Eh bien, j'ai eu tort, comme j'ai eu tort de croire en toi... J'aurais dû me douter que tout cela c'étaient des phrases, des phrases et maintenant des saletés, tu entends, oui, des saletés, et toi et tous ceux qui te ressemblent, et tous les beaux écrivains qui écrivent ces balivernes, vous êtes des lâches et des... »

En invoquant à la fin de notre enquête ces feuillets déjà jaunis par le temps, nous avons l'air de sortir de notre sujet, qui est le *néo*-romantisme : mais quiconque a suivi, de près ou de loin, la récente évolution de notre littérature romanesque et dramatique reconnaîtra que nous sommes plus que jamais en pleine actualité !

II

UN NOUVEAU MYSTICISME SOCIAL

M. Georges Sorel est un des penseurs les plus intéressants de ce temps. Fort d'une solide éducation mathématique et scientifique ainsi que d'une immense lecture, il s'est rallié de bonne heure à cette interprétation « impérialiste » de l'histoire que les disciples de Marx, après en avoir recueilli de leur maître les principes, ont baptisé du nom fort impropre de *matérialisme* historique, comme nous l'avons indiqué déjà. Mais il a conservé sa pleine originalité dans l'interprétation du marxisme et reproche avec raison à la *Sozialdemokratie* allemande d'avoir perdu son temps depuis un tiers de siècle à mener de stériles discussions scolastiques sur la lettre des ouvrages de son théoricien le plus éminent. Seul, Bernstein, le chef du réformisme allemand, lui reste sympathique pour sa franchise, bien qu'il aboutisse à de toutes autres interprétations que lui-même. Ses deux derniers livres (récemment parus en deuxième édition l'un et l'autre), les *Réflexions sur la violence* et les *Illusions du progrès* (1), nous renseigneront sur le très curieux mysticisme dont il a voulu doter la classe ouvrière, en lutte pour la conquête du pouvoir.

I

L' « impérialisme » nous semble en effet le caractère le plus nettement marqué de la doctrine de M. Sorel, en ceci

(1) Tous deux publiés chez Rivière, Paris.

le continuateur du *Manifeste communiste* de Marx et de *la Guerre et la paix* de Proudhon. Se proclamant pessimiste, c'est-à-dire ennemi des illusions d'une *plate* philosophie utilitaire, il estime que le bienfait du pessimisme est de provoquer par réaction une *marche vers la délivrance.* Cette attitude de l'esprit a dû naître, dit-il, dans la Grèce antique, parmi des tribus pauvres, guerrières, montagnardes qui avaient un énorme orgueil aristocratique et auxquelles leurs poètes faisaient espérer des expéditions triomphales, de grandes luttes victorieuses très prochaines. De même le pessimisme des origines chrétiennes aurait selon lui incité les convertis à une marche vers la délivrance, chacun s'empressant à se ranger dans l'armée sainte pour lutter contre Satan ou ses suppôts. Enfin le calvinisme pessimiste s'organisa militairement, fit des expéditions en pays catholique, expulsa les prêtres, promulgua des lois de proscription contre les papistes, réalisa dans chaque localité conquise par les armes une véritable révolution catastrophique.

« Plus généralement, explique-t-il, les hommes qui participent aux grands mouvements sociaux se représentent leur action prochaine sous forme *d'images de batailles* devant assurer le triomphe de leur cause. » Et il propose de nommer *mythes* ces constructions mentales dont la révolution catastrophique de Marx et le projet de grève générale des syndicalistes actuels sont des exemples contemporains. A son avis, on ne doit jamais chercher à analyser de tels systèmes d'images : il faut les prendre en bloc comme des forces historiques et se garder surtout de comparer les faits accomplis avec les représentations d'avenir qui avaient été acceptées par le parti vainqueur avant l'action. Les mythes ont une valeur *motrice* et le mouvement est tout dans le monde. C'est ici ce que nous avons nous-même appelé la vertu *tonique* de l'expérience mystique ou foi dans l'alliance divine assurée par privilège au mystique.

Le « mythe » dont M. Sorel attend le triomphe de la classe ouvrière est celui de la *grève générale.* On sait que la nouvelle école du syndicalisme révolutionnaire entend supprimer l'organisation de l'État, et cela dans le moindre délai possible. Or, M. Sorel estime que le langage, le conseil raisonnable et motivé, ne saurait suffire pour préparer

de tels résultats d'une manière probable. Il faut faire appel à des *ensembles d'images*, capables d'évoquer *en bloc* et par *la seule intuition*, avant toute analyse réfléchie, la masse des sentiments qui correspondent aux diverses manifestations de la guerre engagée par le socialisme contre la société moderne. Il convient de concentrer tout l'effort futur du prolétariat dans le drame de la grève générale : et cette méthode aura tous les avantages que présente la *connaissance totale* (vue subconsciente et mystique) sur l'analyse mentale, d'après la doctrine de M. Bergson, — dont nous allons dire l'influence sur la pensée de M. Sorel.

Parce que nous ne saurions *agir* sans sortir du présent et de nous-même, l'expérience a prouvé que ces constructions d'un avenir indéterminé dans le temps peuvent avoir une grande efficacité. L'action devient facile dès que l'esprit s'attache à des mythes définis comme nous venons de le faire, mythes dans lesquels se retrouvent les tendances les plus fortes d'un peuple, d'un parti, d'une classe. Ces tendances viennent alors se présenter à la pensée avec l'insistance d'*instincts* dans toutes les circonstances de la vie et donnent un aspect de pleine réalité à des espoirs d'action prochaine sur lesquels se fonde la *réforme de la volonté*, la conversion totale de l'homme entraîné dans une direction nouvelle par la tension de son désir.

Nous savons d'ailleurs, ajoute M. Sorel avec une belle confiance, que les mythes sociaux n'empêchent nullement l'homme de mettre à profit toutes les observations qu'il réalise au cours de sa vie et ne font point obstacle à ce qu'il remplisse ses occupations normales. (C'est pourtant ce que l'expérience ne démontre pas si évidemment, à notre avis.) Il importe donc fort peu de savoir ce que les mythes renferment de détails destinés à apparaître réellement sur le plan de l'histoire future, car il peut même arriver que rien ne se produise de ce qu'ils renferment. Le mythe de la grève générale doit être considéré comme un ensemble *indivisé* dont aucun détail d'exécution n'offre aucun intérêt pour l'intelligence du mouvement prolétaire. Il faut même ajouter qu'on est toujours en danger de perdre quelque chose de cette intelligence quand on essaye de décomposer cet ensemble en parties. Et tout ceci est encore la thèse

du mysticisme *tonique*, qu'à notre avis il est pourtant dangereux de pousser jusqu'au mysticisme aveugle, qui déséquilibre entièrement ses adeptes.

Pour se représenter cependant tant bien que mal l'allure de la transformation sociale dont il rêve, M. Sorel ne fait appel qu'à des images guerrières. La grève générale syndicaliste offre, dit-il, les plus grandes analogies avec la guerre désintéressée, celle des héros d'Homère ou des preux du cycle d'Arthur. Le prolétariat *se regarde comme le grand moteur de l'histoire* et subordonne toute considération à celle du combat. Il a le sentiment très net de la gloire qui doit s'attacher à son rôle historique et de l'héroïsme de son attitude militante. Il aspire à l'épreuve décisive dans laquelle il donnera toute la mesure de sa valeur. On ne saurait mieux le comparer qu'aux volontaires de 1792, soldats des campagnes révolutionnaires.

A cette heure d'exaltation émancipatrice, chacun se considérait en effet comme un personnage ayant à faire quelque chose de très important dans la bataille, comme un homme *libre* opposé aux automates rangés dans les armées liberticides des tyrans de l'Europe. De là une accumulation d'exploits héroïques accomplis par des individus qui puisaient dans leur propre enthousiasme les motifs de leur conduite. C'était encore la tonalité des combats homériques. Avant Napoléon, on ne fait même pas de plan de campagne contre les envahisseurs du sol de la liberté. On ne songe qu'à fournir aux troupes les moyens matériels de manifester leur élan et de donner libre carrière à leur entrain, *voilà tout*. Ces héros en guenilles sont au plus haut point des *individualistes*, convaincus que la moindre défaillance du moindre des troupiers peut compromettre le salut de l'ensemble. C'est pourquoi ils « rossèrent si copieusement », et contre toutes les règles de l'art, les belles armées de la coalition monarchique !

II

On voit combien strictement « impérialiste » est aujourd'hui la conception du mouvement social dans l'esprit de

M. Sorel. Quant au caractère mystique de sa doctrine, il s'esquisse déjà bien clairement dans ce que nous venons d'en écrire. Avant d'insister sur ce dernier point, toutefois, nous voudrions dire avec quelle belle clairvoyance ce philosophe de l'histoire sait percer à jour les défauts d'un mysticisme social à son avis périmé, celui du socialisme romantique, issu du dix-huitième siècle, qui inspira la Révolution française et tous les réformateurs sociaux du dix-neuvième siècle (*y compris* Marx, quoi qu'en pense M. Sorel qui ne veut retenir de ce maître vénéré que ses leçons d'impérialisme prolétarien).

Ce mysticisme social que nous avons déjà maintes fois analysé et réfuté comme étant celui de la *bonté* ou de la *raison* naturelle, attend du sentiment, de l'amour ou de la sagesse innée l'harmonie sociale de demain. C'est le socialisme humanitaire et *unitaire*, comme dit M. Sorel en le répudiant pour une théorie plus franchement guerrière ; c'est la *démocratie* qu'il abhorre et que représentent à ses yeux les parlementaires les plus avancés du temps présent. L'auteur des *Illusions du progrès* considère ce socialisme-là comme d'origine *cartésienne* et *rationaliste*, ce qu'il est en effet pour une part, Descartes ayant préparé le culte de la raison *naturelle* de l'homme, qui est devenu le *rationalisme* encyclopédique, une psychologie déjà nettement mystique qui prépare celle de la *bonté* naturelle instaurée par Rousseau et s'y associe bientôt de façon indissoluble. Mais, à notre avis, M. Sorel se complaît trop à faire du rationalisme révolutionnaire une doctrine strictement *bourgeoise*, conçue pour faciliter les *amusements* d'une classe oisive. Descartes fut, dit-il, mis à la mode par Fontenelle afin d'établir doctoralement qu'on avait raison de s'*amuser*. La bourgeoisie du dix-huitième siècle n'aurait attaché d'intérêt qu'à ce qui *l'amusait*, et la vie de *salon* serait la seule à laquelle se rapporteraient toutes les opinions de cette époque.

A la bourgeoisie anglaise habituée à faire ses propres affaires en personne et à subordonner sa conduite aux conditions de prudence que son expérience personnelle de la vie lui avait fait découvrir. M. Sorel oppose, en effet, la bourgeoisie française comme une classe de *commis*,

d'auxiliaires de la royauté, habitués à demander à tout propos des consultations juridiques, à employer pour tout juger des procédés *scolaires*, afin de parvenir à des formules abstraites. Nos bourgeois de l'ancien régime auraient été des maîtres sachant uniquement tourner des phrases, faisant *travailler sous eux des spécialistes*, n'attachant d'intérêt qu'à ce qui les amuse ! Il y a là un ressouvenir de la définition par Taine de l'esprit *classique*, épithète à notre avis mal choisie, comme nous l'avons dit maintes fois, car il s'agit d'un esprit fort romantique au contraire par sa foi toute mystique dans la Raison *naturelle* de l'homme, c'est-à-dire dans son alliance avec la divinité par le canal de cette faculté infaillible. Il y a là aussi une vue trop étroite des faits économiques car la bourgeoisie qui a créé l'industrie française et fait l'effort réformateur de 1789 et 1793, *à elle seule* si nous en croyons l'école marxiste, était composée d'autres hommes que de ces piliers de salons, parlementaires ou fermiers généraux, dont M. Sorel commente à notre intention les attitudes. C'est se faire contre elle la partie trop facile et trop belle que de l'atrophier ainsi par hypothèse dès ses origines dans ses facultés combatives, productives, progressives et dans son génie inventif d'organisation.

Mais si M. Sorel veut considérer comme purement *bourgeois* le mysticisme social révolutionnaire qui fut beaucoup plus tôt d'origine petite bourgeoise et plébéienne à notre avis, du moins sait-il discerner avec clairvoyance les dangers de la prédication de Jean-Jacques. Il a bien observé que l'auteur de la célèbre prosopopée de Fabricius fut d'abord un pessimiste, jugeant irrémédiable la décadence de l'humanité, cette victime de la civilisation, et proclamant que les cœurs une fois gâtés l'étaient pour toujours. Après quoi le succès de son pessimisme le rendit beaucoup plus optimiste, et Mme de Warens qui, pas plus que lui, ne *croyait au péché originel*, l'ayant « tranquillisé » d'avance sur l'avenir de la société moderne, il lui parut bientôt que la rédemption du monde était possible par la seule action de l'homme, et *l' « Emile » devint l'évangile de la bonté naturelle retrouvée*. On ne saurait mieux penser ni mieux dire.

Notre guide a, en effet, percé à jour les origines de cette

foi dans la bonté naturelle qui fut la source de tout le mysticisme romantique. Il sait le rôle des écrits d'édification et des relations de missionnaires dans la préparation des esprits à cette illusion périlleuse. Il a lu le Père Charlevoix, qui, dit-il, habitué aux pompeuses cérémonies de collège, a confondu le cérémonial *magique* des Peaux-Rouges avec les manifestations d'une haute sagesse sociale. Charlevoix montrait les Indiens retenus par *la seule raison* sous l'empire de leurs lois et coutumes : il soutenait qu'en ces sauvages ni l'ambition ni l'intérêt ne venaient affaiblir *ce sentiment d'humanité que l'auteur de la nature avait gravé dans nos cœurs.* Une telle littérature, poursuit M. Sorel avec une belle clairvoyance, a provoqué un sentiment d'indifférence pour la civilisation acquise car ces tableaux conduisaient à penser que les classes pauvres ayant une existence moins compliquée que les classes riches, pourraient bien être plus propres à la vertu. Il ne partage nullement pour sa part cette opinion, dont il ne voit pas assez nettement toutefois le caractère de mysticisme impérialiste, les plébéiens s'y donnant pour les alliés du Dieu bon par privilège, et il répudie « cette *naïve* philosophie du dix-huitième siècle et des utopistes antérieurs à 1848 d'après laquelle les hommes suivant d'autant mieux les injonctions de la loi morale qu'ils ont été moins gâtés par la civilisation, on trouverait donc plus de bonnes qualités en descendant des classes supérieures aux classes pauvres, et le bien ne serait *naturel* qu'aux individus demeurés proches de l'état de nature ». Ces remarques sont d'une très saine psychologie rationnelle.

M. Sorel n'a pas davantage la superstition de ces théories contractuelles sur *l'origine* des sociétés que Rousseau trouva dans Locke et dota d'une si large popularité. La science, dit-il, n'a rien découvert d'analogue à un contrat près des origines de l'humanité : elle y a rencontré la magie (et un peu plus tard, pourrait-il ajouter, la féodalité ou superposition d'un groupe de conquérants à un groupe conquis). Or, rien ne ressemble moins aux libres accords que les servitudes magiques ou féodales. M. Sorel estime d'ailleurs que Rousseau fit peu d'usage en somme des théories très audacieuses qu'il avait posées au début de sa vie littéraire,

car ses projets de constitution pour la Corse et la Pologne trahissent à chaque page ses hésitations et ses scrupules. Mais, ajoute ici notre guide, le sens des doctrines de Rousseau *changea quand elles furent prises à la lettre par de petites gens* appelés à occuper grande place dans la formation de l'opinion publique. Dès que les livres de Jean-Jacques tombèrent entre les mains de la *petite bourgeoisie,* ils *se déformèrent* pour devenir *un programme d'action immédiate.* Le peuple souverain théoriquement défini dans *le Contrat social,* ce fut tout simplement le club local prétendant exprimer dans chaque bourg les oracles de la Volonté générale. Et c'est ici la thèse que nous soutenons nous-même et qui fait non de la grande bourgeoisie industrielle ou commerçante, mais de la petite bourgeoisie et des petites gens ambitieux du pouvoir les artisans de ce mysticisme social *unitaire,* tiré par eux de Rousseau, et dont hérita la *démocratie* contemporaine, ces radicaux ou socialistes parlementaires si âprement combattus par M. Sorel.

Nous ajouterons que, vis-à-vis du romantisme, ce dernier conserve l'attitude de son maître Proudhon qui se détournait avec dégoût de la « scrofule romantique ». A son avis, cette école morale qui fut au début en réaction contre le dix-huitième siècle, — mais non pas contre le dix-huitième siècle de Jean-Jacques, objecterions-nous ici, contre celui de Voltaire et d'Helvétius seulement, — aurait *tourné* avec Michelet et Hugo à l'apologie exaltée de la Démocratie unitaire.

Nous voyons pour notre part beaucoup plus naturelle et continue l'évolution du romantisme moral qui va de Jean-Jacques à Michelet et Hugo ou même à Proudhon sans lacune, en passant par Bernardin, Mme de Staël, Senancour, Chateaubriand, Saint-Simon, Fourier, Lamennais et George Sand.

III

Quoi qu'il en soit de cette filiation théorique, nous avons assez montré que M. Sorel répudie âprement, avec une ténacité imperturbable et une rude franchise, ce mysticisme social aujourd'hui triomphant dans nos doctrines gouver-

nementales qu'il stigmatise du nom de *démocratie* et veut voir d'origine comme de tendance essentiellement bourgeoises. Ce n'est pas qu'il redoute le mysticisme, seule puissance véritablement *motrice* de l'activité humaine à son avis. Seulement, il voudrait que le mysticisme des prolétaires n'eût rien de commun avec une doctrine de source capitaliste. Comme les Italiens avides d'émancipation il y a un demi-siècle, il estime que le prolétaire de demain *fara da se*. La démocratie du socialisme parlementaire ayant, dit il, pour objectif la disparition des sentiments de classe et le mélange de tous les citoyens dans une société qui renfermerait des forces capables de procurer à chaque individu intelligent un rang supérieur à celui qu'il occupait par sa naissance, elle aurait partie gagnée si les travailleurs les plus énergiques avaient pour idéal de ressembler à des bourgeois, étaient heureux d'en recevoir des leçons et demandaient aux gens en réputation de leur fournir des idées. Mais un grand changement se produira dans le monde le jour où le prolétariat aura conquis, comme le conquit naguère la bourgeoisie, le sentiment qu'il est capable de penser d'après ses propres conditions de vie et qu'il possède un système d'institutions qui lui sont propres, à savoir les institutions *syndicales* par opposition aux institutions *parlementaires* de la bourgeoisie.

Faisant appel aux « intuitions » de tout ordre et à l'instinct que le prolétariat doit laisser parler dans ses actes, M. Sorel s'étaye d'une philosophie récente qui a conquis ses plus profondes, ses plus chaleureuses sympathies, celle de M. Bergson. On sait que ce penseur éminent a dressé de ses mains, ces années dernières, un éblouissant monument idéologique où doivent trouver place, rajeunies, adaptées aux besoins présents des esprits avec un incomparable talent, toutes les éternelles aspirations mystiques de l'âme humaine. La philosophie, dit M. Sorel, avait été condamnée à disparaître devant la science des positivistes médiocres et pédants. Mais la philosophie n'est point morte et elle s'est réveillée avec éclat grâce à M. Bergson, qui, loin de vouloir tout ramener à la science, revendique pour le philosophe le droit de procéder d'une manière tout opposée à celle qu'emploie le savant. On peut dire que la métaphy-

sique a reconquis le terrain perdu par elle en montrant à l'homme l'illusion des prétendues solutions scientifiques et en menant l'esprit vers les régions mystérieuses que la *petite science* abhorre.

Métaphysicien, l'auteur des *Illusions du progrès* l'est, en effet, avec franchise, avec sérénité : il n'ignore pas que la clarté de ses expositions en sera diminuée, mais il ne s'effraye nullement de ce résultat. La communication de la pensée, dit-il, est toujours fort difficile pour le penseur qui garde de sérieuses préoccupations métaphysiques. L'exposition écrite gâtera nécessairement les parties les plus profondes de ses conceptions, celles qui sont en lui *très près du moteur*, celles qui lui paraissent d'autant plus naturelles qu'il ne cherche jamais à les formuler au dehors. L'attitude et le geste le servent déjà mieux que la plume pour communiquer l'indicible, et M. Sorel estime par exemple qu'il est fort utile d'avoir entendu M. Bergson pour bien connaître les tendances de sa doctrine et bien comprendre ses livres.

Le socialisme, tel qu'il l'entend pour sa part, sera donc, écrit-il, une chose très obscure, puisqu'il traite de la production, c'est-à-dire de ce qu'il y a de plus mystérieux dans l'activité humaine et qu'il propose d'apporter une transformation radicale dans cette région mal accessible à l'examen de l'intelligence. Aucun effort de la pensée, aucun progrès des connaissances, aucune induction raisonnable ne pourront jamais faire disparaître le mystère qui enveloppe le socialisme. Mais il faut se hâter d'ajouter que cette obscurité ne se rapporte qu'à son exposition logique, car il est facile de se représenter le mouvement prolétarien d'une façon totale, exacte, saisissante par la grande construction que *l'âme prolétarienne a conçue* au cours des récents conflits sociaux et que l'on nomme la grève générale. Cela est facile, mais encore une fois à la condition de ne pas oublier que la perfection d'un tel mode de connaissance s'évanouirait à l'instant si l'on prétendait résoudre la grève générale en une somme de détails historiques, si l'on concevait le passage du capitalisme au socialisme autrement que comme une catastrophe dont le processus échappe à la description.

La connaissance « totale » est encore un emprunt fait

à M. Bergson, car ce maître enseigne que nous avons en nous deux *moi* différents dont l'un serait comme la projection extérieure de l'autre, sa représentation spatiale et, pour ainsi dire, sociale. Nous atteignons le premier et le plus essentiel par une réflexion approfondie qui nous fait saisir nos états internes comme des êtres vivants sans cesse en voie de formation, comme des états réfractaires à la mesure. Les moments où nous nous ressaisissons ainsi nous-mêmes sont fort rares, mais alors notre regard saisit le vrai et nous agissons *librement* en nous replaçant dans la pure durée. C'est sur ce moi profond aux libres allures qu'agissent les *mythes* guerriers précédemment définis par M. Sorel, comme les plus précieux éléments de notre activité future. S'il admet toutefois avec son maître que, dans l'animal, l'instinct a quelque chose de divin, il se défend de confondre l'instinct de l'animal avec ce que, dans le langage courant, nous nommons les instincts de l'homme. Ceux-ci n'ont rien de divin, dit-il, et l'on a même pu les regarder comme soumis à des influences diaboliques. C'est ici le moraliste rationnel et d'hérédité chrétienne qui fait taire en soi les aspirations du mystique, cherchant au fond de lui-même avec trop d'avidité le contact divin. M. Bergson, conclut-il, n'a jamais supposé, *à la manière des disciples attardés de Jean-Jacques*, que les instincts de l'homme puissent être affranchis du contrôle de la raison et qu'ils soient capables de nous fournir la plus haute connaissance. Ainsi la morale bergsonienne se trouvera rationnelle quand elle sera définitivement formulée et c'est en ce sens que M. Sorel lui donne son adhésion anticipée.

IV

Comment exprimer cependant, de façon au moins approximative, les espoirs indicibles du nouveau socialisme qui aura pour effet de remettre les forces productives aux mains d'hommes libres, c'est-à-dire d'hommes qui soient capables de se conduire dans l'atelier créé par le capitalisme sans avoir besoin de maîtres? Ici, M. Sorel teinte largement d'esthétisme son hardi mysticisme guerrier. L'art

lui paraît une anticipation du travail tel qu'il doit être pratiqué dans le régime de haute production dont il entrevoit l'essor. Non pas certes l'art actuel, ce résidu des conceptions aristocratiques et bourgeoises du dix-huitième siècle : mais un art renouvelé lui aussi par l'âme prolétarienne. L'important est d'éveiller dans cette âme le sentiment du *sublime* que l'idée de grève générale y produit sans conteste. Tous les moralistes ne sont-ils pas d'accord pour demander que la morale de l'avenir présente le caractère du sublime qui fait défaut à la *plate* morale de notre âge. Il importe que la conviction domine toute la conscience et agisse *avant* que les calculs de la réflexion aient eu le temps de se présenter à l'esprit, sinon on tombe dans l'utilitarisme ou le « probabilisme » qui est en horreur à M. Sorel. La décision morale, le verdict de la conscience est instantané et sort des profondeurs de l'homme comme un instinct.

Avec grande raison, M. Sorel se préoccupe toutefois de développer l'esprit d'*invention* chez les citoyens de la cité future. Sa propre ambition n'est-elle pas « d'éveiller des vocations, d'attiser le foyer métaphysique qui, dans l'âme de tout homme, demeure caché sous la cendre, de provoquer l'esprit d'invention ». Il faut, dit-il, pousser le travailleur dans cette voie en le *dressant à reconnaître* les *imperfections que les machines présentent.* Et nous pensons comme lui que le problème de l'invention progressive est le véritable nœud de la question sociale, mais nous estimons que ni son maître Marx ni lui-même ne l'ont étudiée d'assez près, car l'invention est justement la source et la raison d'être du privilège capitaliste dans la société moderne, si on entend le mot d'invention dans un sens large. Tout progrès de détail dans l'organisation de la production est alors une invention, génératrice de monopole et de profit pour l'inventeur qui se voit rémunéré du service rendu à la société par son ascension dans la sphère capitaliste. Il n'y a pas d'autre voie *normale* vers l'accumulation des capitaux dans le passé, car l'homme, égoïste par essence, n'accorde rien pour rien à ses congénères et il est vraiment trop naïf de se représenter le capitaliste arrivant sans effort, sans mérite et sans fatigue, par la conversation ou par la débauche, à son éminent privilège social. Les ascensions *anormales*,

par ruse ou par faveur, peuvent être fréquentes, elles n'expliquent nullement à elles seules l'actuel mode de répartition de la puissance sociale entre les individus ou les classes.

Au contraire, M. Sorel, après son maître Marx, considère l'invention dans le passé comme le monopole du prolétaire qui n'en aurait jamais été récompensé, mais toujours *spolié* par le bourgeois son chef d'atelier. Il juge que les bourgeois *étrangers à la technique perfectionnée des ateliers* dirigent *cependant* l'industrie et *trouvent toujours d'ingénieux inventeurs pour les tirer d'embarras;* et, dans toutes les industries, on pourrait citer à son avis des perfectionnements considérables nés de petits changements opérés *par des ouvriers doués du goût de l'artiste pour l'innovation*. Soit, mais ces ouvriers-là sont déjà devenus ou deviendront des capitalistes bourgeois. Songez à cet excellent Charles Poncy qui fut pour George Sand le type du prolétaire artiste, destiné à devenir la voix harmonieuse et désintéressée de sa classe, et qui finit riche et magistrat municipal estimé de sa ville natale.

Sans discuter davantage sur ce point, qui, nous le répétons, est essentiel et voudrait être traité plus à loisir, ajoutons que M. Sorel attend de l'enthousiasme guerrier continué par le sentiment du sublime dans l'ouvrier syndiqué, un essor futur de l'esprit d'invention qui nous ramène aux vastes espoirs de Charles Fourier. L'élan de la passion deviendrait ainsi une fois de plus le ressort principal de la production industrielle. Le producteur libre dans un atelier de haut progrès, écrit-il, ne doit jamais mesurer les efforts qu'il fournit à un étalon extérieur. Il juge médiocres tous les modèles qu'on lui propose et veut *dépasser* tout ce qui a été fait avant lui. La production se trouve ainsi *assurée* de toujours s'améliorer en qualité comme en quantité. L'idée du progrès indéfini *est* réalisée dans un tel atelier, car l'infinité de son vouloir distingue l'artiste de l'artisan et l'inventeur est un artiste.

Ce temps présent du verbe employé dans ces phrases sonores pour exprimer de problématiques espoirs d'avenir ferait songer à l'aventure de Pérette avec son pot au lait, si M. Sorel ne se défendait d'attacher une réelle importance à ses anticipations sociales. Il estime que la préparation de la

grève générale, état d'esprit tout épique, tend les moindres puissances de l'âme vers les conditions qui permettent de réaliser un tel atelier fonctionnant librement et néanmoins *prodigieusement progressif. Il faut savoir*, ajoute toutefois ce scrupuleux prophète, s'il y a dans le monde des producteurs des *forces d'enthousiasme* capables de se combiner avec la morale du *bon* travail, en sorte que dans nos *jours de crises* celle-ci puisse acquérir toute l'autorité qui lui est nécessaire pour conduire la société dans la voie du progrès économique. Bien plus, il nous avertit de « prendre garde que le sentiment très vif que nous avons de la nécessité d'une telle morale et le désir ardent que nous avons de la voir se réaliser ne nous induise à accepter des fantômes comme des puissances capables de remuer le monde ! » Comment dirions-nous mieux et davantage?

M. Sorel nourrit malgré tout son propre espoir par la considération du *désintéressement* qu'il croit voir s'épanouir autour de lui dans le camp syndicaliste. Les champions de cette idée savent, dit-il, qu'ils devront toujours rester dans les conditions d'une vie infiniment modeste et ces hommes de cœur trouvent dans le sentiment de lutte qui accompagne la volonté de délivrance une satisfaction suffisante pour entretenir leur ardeur. Le prolétaire syndiqué *ne poursuit pas une conquête.* Il compte expulser les capitalistes du domaine productif et reprendre ensuite sa place dans l'atelier créé par le Capitalisme : il marque même d'une manière très claire son indifférence pour la conquête en affirmant qu'il se propose de supprimer l'État au lendemain de sa victoire. Or, l'État n'a-t-il pas été l'organisateur de toute guerre de conquête ainsi que le dispensateur de ses fruits et en général la raison d'être des groupes dominateurs qui profitent de toutes les entreprises dont l'ensemble de la société supporte les charges?

En outre, le syndiqué sent qu'une transformation aussi radicale que celle dont il rêve ne permettrait pas un retour en arrière. C'est une transformation *irréformable*, une sorte de flot irrésistible qui passera sur l'ancienne civilisation rendue pour jamais incapable de se relever de ses ruines. « Il y a là quelque chose de véritablement *effrayant*, ajoute notre penseur, mais je crois qu'il est très essentiel de main-

tenir *très* apparent ce caractère du nouveau socialisme si l'on veut que celui-ci possède toute sa valeur éducative. Il faut que les syndicalistes soient bien persuadés que l'œuvre à laquelle ils se consacrent est une œuvre grave, redoutable et sublime. C'est à cette condition seulement qu'ils pourront accepter les innombrables sacrifices que leur demande une propagande qui ne peut procurer ni honneurs, ni profits (?), ni même satisfactions de succès immédiat. Quand l'idée de grève générale n'aurait pour résultat que de rendre plus *héroïque* la notion socialiste, il faudrait la regarder comme ayant par cela seul une inappréciable valeur.

V

Tel est, dans ses grands traits, le nouveau mysticisme social. On ne saurait, encore une fois, lui dénier le mérite de l'originalité ni même de la poésie guerrière. Mais si nous sommes parfaitement d'accord avec son prophète sur le caractère tonique, moteur de tout mysticisme qui apporte la foi dans l'alliance divine, nous avons déjà fait observer ailleurs qu'un pareil mysticisme, appuyé sur un élan impérialiste de la personnalité subconsciente, devait écouter jusqu'à un certain point les suggestions de cette expérience sociale accumulée que nous appelons la raison. Nous nous servîmes jadis, pour faire comprendre notre pensée, du cas de ce marabout qui fanatisait les populations de notre Sud algérien par la promesse d'une sainte victoire. Il mit en fort dangereuse posture un de nos postes avancés du désert. Après quoi, s'étant avisé d'affirmer à ses hommes que les balles des roumis ne pouvaient pénétrer leur chair, il les fit tuer jusqu'au dernier dans un assaut follement téméraire.

Nous n'avons nullement l'intention de discuter les lendemains de cette grève générale qu'on nous prévient d'avance devoir être toute différente par ses résultats de ce que l'esprit le plus clairvoyant en pourrait aujourd'hui prévoir. Mais que penser, par exemple, de ce raisonnement attribué aux syndiqués par leur attentif observateur. Lorsqu'une grève violente a, dit-il, arraché des concessions

inespérées aux capitalistes, l'ouvrier se rappelle que les patrons avaient d'abord affirmé toute concession impossible. Alors le capitalisme apparaît aux ouvriers comme *libre,* dans les limites de la pratique. *Ils raisonnent aussitôt comme s'il l'était tout à fait,* et ainsi s'introduit dans leur esprit la motion de l'*infinité* de la production, qui est un *des postulats de la théorie marxiste.* Soit, mais ce postulat est exagérément mystique : il peut donc conduire à la défaite finale les provisoires vainqueurs de la grève d'hier, aussitôt empressés à abuser de leur victoire. Si les entreprises capitalistes qui, en fait, ne sont nullement « infinies » mais étroitement limitées dans leurs possibilités par la concurrence, ferment leurs portes et disparaissent de la région (on l'annonçait pour la ville d'Ay ces jours derniers à propos des troubles de Champagne), le prolétaire se trouvera du jour au lendemain sans travail.

Il nous paraît tout aussi hasardeux d'opposer *syndicalisme* à *parlementarisme* comme deux principes sociaux radicalement différents, sources probables de deux sociétés sans nulle analogie. En fait, ces deux concepts nous semblent à peu près identiques, car les premiers « parlementaires » qui obtinrent la grande charte de la monarchie anglaise avaient fondé un syndicat tout simplement : et d'autre part, les syndicats de quelque ampleur en viennent nécessairement aux formes parlementaires pour équilibrer dans leur sein les intérêts en présence, ces formes étant fondées sur les ressorts de la nature humaine et sur ses acquisitions d'expérience sociale.

Au surplus, depuis qu'il nota ses subtiles *Réflexions sur la violence,* M. Sorel a cru s'apercevoir, en effet, que le syndicalisme tournait trop vite sous ses yeux au parlementarisme. « La Confédération générale du Travail, a-t-il écrit, prend de plus en plus l'aspect d'un *gouvernement* ouvrier. Des *intérêts de toutes sortes* en briguent la direction : les vices du parlementarisme la pénètrent de plus en plus à mesure que les délégués s'éloignent de leur rôle de producteurs. Le syndicalisme devient ainsi *une sorte de démocratie.* A mesure que sa transformation s'opérera dans ce sens, il devra, comme le socialisme parlementaire, respecter le *jeu de la politique.* Il devra respecter l'État et

cesser de se confiner dans le domaine économique. Le philosophe pressent que des crises violentes viendront un jour ou l'autre ruiner ces accommodements de politiciens et mettre en évidence la vraie nature des choses. La dégénérescence politique du syndicalisme ne peut être que *temporaire.* »

Laissons à l'avenir le soin de nous fixer sur ce dernier point et ne quittons pas l'œuvre si courageusement sincère de M. Sorel sans saluer ses belles velléités de moraliste rationnel et de conseiller *cornélien* du prolétariat. Il approuve par exemple le sceptique Pierre Bayle d'avoir conservé le goût de la morale chrétienne et d'avoir enseigné que l'homme *doit résister aux instincts,* ce qui, ajoute-t-il, paraîtra scandaleux quelques années plus tard, lorsque avec le mystique Fénelon l'idée de la *bonté* naturelle entrera dans la littérature. Il en veut à la « démocratie » et même à certains marxistes de marque de leur mépris pour tout ce qui rappelle les salutaires contraintes de la morale, et sur la morale sexuelle en particulier, aujourd'hui si fort sapée par ses bases, il a ce développement vigoureux sur lequel nous voulons terminer notre étude : « Le divorce peut exister de deux manières bien différentes : soit que le tribunal le prononce en raison d'actes criminels ou presque criminels qui ruinent la dignité des époux et rendent le maintien de la famille impossible ; soit qu'il exprime simplement la volonté de rompre une union dont on est ennuyé. C'est vers cette seconde forme que s'oriente le divorce dans les pays les plus civilisés. On considérera bientôt toute union comme devant normalement se dissoudre le jour où les feux érotiques sont éteints. On soupçonnera les unions durables de se maintenir seulement pour des raisons d'intérêt, en dépit de secrets désaccords. On ne sera plus persuadé que la destinée de l'homme est *d'ennoblir l'union sexuelle par le sacrifice des instincts à un devoir.* Il est impossible que le sentiment *juridique* (base du fonctionnement de toute société libre) n'éprouve pas une profonde diminution quand aura disparu l'hypothèse romaine de la dignité familiale ! »

FIN

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE III

LE PANGERMANISME DE L'AVENIR

DEUXIÈME PARTIE

UN DÉBAT SUR LE MYSTICISME ESTHÉTIQUE ERWIN ROHDE ET FRÉDÉRIC NIETZSCHE

CHAPITRE PREMIER

LE FRÈRE D'ARMES DE NIETZSCHE

CHAPITRE II

LES VOIES DIVERGENTES

CHAPITRE III

L'ÉMANCIPATION D'ERWIN ROHDE

TROISIÈME PARTIE

UNE DOCTRINE DU MYSTICISME SOCIAL
LES ÉTAPES DU MARXISME

CHAPITRE PREMIER

LE MARXISME AVANT 1848

CHAPITRE II

LE MYSTICISME TECHNIQUE EN PRÉSENCE DES FAITS

CHAPITRE III

LE MARXISME ÉCONOMIQUE

CHAPITRE IV

L'APOTHÉOSE DU TRAVAIL « SIMPLE » ET SES CONSÉQUENCES

CHAPITRE V

LE LEGS DU PREMIER MARXISME AU SECOND

QUATRIÈME PARTIE

LA DOCTRINE MORALE DE TOLSTOÏ

CHAPITRE PREMIER

LA CONVERSION

CHAPITRE II

LES DOUKHOBORS ET LEUR INFLUENCE

APPENDICE

PARIS. — TYP. PLON-NOURRIT ET Cie 8, RUE GARANCIÈRE. — 15691.

